Michael Carrithers

¿Por qué los humanos tenemos culturas?



Antropología

Alianza Editorial



Sección: Humanidades

Michael Carrithers:

¿Por qué los humanos tenemos culturas?

Una aproximación a la antropología y la diversidad social

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Título original: *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*
Publicado originalmente en inglés por Oxford University Press con el título *Why Humans Have Cultures*
Traductor: José Antonio Pérez Alvajar

Creative Commons

cultura Libre

© Michael Carrithers 1992
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1995
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-0736-3
Depósito legal: M. 23.760/1995
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

In memoriam
Venerable Tambugala Anandasiri

Prefacio

Este libro es el resultado de dos proyectos. El primero, escribir un libro introductorio, una propuesta que hiciera la antropología accesible al lector curioso e interesado. La idea era mostrar la antropología como una actividad que nos ayuda a comprender y a tratar con la diversidad humana social y cultural. El segundo proyecto concernía también a esa diversidad, pero dirigido a los colegas en antropología y disciplinas conexas. Arrancaba de la pregunta ¿por qué tienen los humanos una diversidad tal de culturas y modos de vida? Es ésta una pregunta acerca de los fundamentos mismos de la diversidad. De modo que un proyecto se dirigía a los que están en el umbral de la antropología y el otro a los que están en el centro de ella.

¿Pueden combinarse dos propósitos y dos conjuntos de lectores tan diferentes? Con el paso del tiempo me convencí de que no sólo podían, sino que debían, y espero que este libro muestre una forma de hacerlo. Por algún

motivo, los conocimientos de la antropología están todavía relativamente próximos a los conocimientos de los lectores y agentes ordinarios del complejo mundo actual. Para acceder a ellos, no tienen que adquirirse nuevas e intrincadas formas de pensamiento, como los de las matemáticas. En realidad, algunas de las actitudes de la antropología han comenzado ahora a combinarse indistintamente con el sentido común cotidiano. Sin duda, existen algunos empeños como, por ejemplo, los de la medicina, cuyos métodos y resultados no necesitan ser ampliamente comprendidos para ser efectivos. Si funciona, ¿a quién le importa cómo se hace? Pero la antropología es, muy específicamente, una cuestión de comprensión, de comprensión de quienes pertenecen a una sociedad o cultura por aquellos que son de otra sociedad o cultura. Si la antropología ofrece un remedio para los males o, al menos, los principios de una solución, entonces el remedio no es otro que la comprensión misma.

M. C.
Departamento de Antropología
Universidad de Durham

Agradecimientos

La creación de un objeto tan singular como un libro por un solo autor es, en verdad, un asunto social, aunque sólo el autor carga con la vergüenza y sólo él con el crédito. He aquí algunas de las personas que no han sido destacadas en la bibliografía pero que han contribuido enormemente a este libro, a través de la discusión, el consejo, el ejemplo o la ayuda: Sandra Bell, Alex Carrithers, Amy Carrithers, Rob Foley, Esther Goody, Keith Hart, Signe Howell, Desmond McNeill, Bob Layton, P. Lee, Liz Oughton, Caroline Ross, Vilas Sangave, Malcolm Smith. A ellos debo añadir S. J. Tambiah, cuya viva oposición a través de numerosas publicaciones ha hecho que medite intensamente sobre algunas materias.

Asimismo, estoy en deuda con el Departamento de Antropología de la Universidad de Durham, que ha proporcionado un medio propicio para una empresa tan interdisciplinaria, y a la Academia Británica, que me concedió

permiso de investigación en un momento vital e importante. Parte de los capítulos 3 y 4 apareció en «Why Humans Have Cultures», *Man* NS, 25 (1990), 189-206. Gran parte del capítulo 5 apareció en «Narrativity: Mind-reading and Making Society» en Andrew Whiten (ed.) *Natural Theories of Mind: Evolution, Devolopment and Simulation of Everyday Mind-reading*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

Y gran parte del capítulo 8 apareció en «Is Anthropology Art or Science?», *Current Anthropology*, 31 (1990), 263-82.

1
La pregunta*

Sócrates, filósofo griego de la Antigüedad, planteó una pregunta que no ha dejado de repetirse desde entonces: ¿cómo debemos vivir? Esta pregunta reclama una reflexión transformadora y profunda sobre nosotros mismos en tanto que individuos. Los antropólogos hacen una pregunta afín: ¿cómo vivimos juntos?, que parece plantear un orden de problemas diferente. No quién soy, sino quiénes somos; no qué debo hacer en general, sino cómo nos asociamos unos con otros; no qué debería hacerse, sino qué se hace.

Sin embargo, la pregunta del antropólogo no es menos importante. Sócrates nos urgió a reflexionar sobre nosotros mismos (afirmó que «la vida que no se somete a examen no merece la pena vivirse»); los antropólogos insisti-

* Se encontrarán más detalles sobre las obras que aquí se mencionan en la Bibliografía.

rían en que dicha reflexión debe incluir también nuestra vida en común, compartida. Y aquí «nosotros» significa «nosotros, los seres humanos». En tanto que especie, mostramos un intenso interés por los demás y una enorme dependencia recíproca. El hecho de que seamos animales sociales no es una característica casual o accidental de nuestra naturaleza, sino que forma parte de la esencia de aquello en que consiste el ser humano. Sencillamente no podríamos vivir, no podríamos continuar existiendo como humanos, sin nuestra sociabilidad. Como escribió Maurice Godelier: «los seres humanos, a diferencia de otros animales sociales, no sólo viven en sociedad, sino que crean la sociedad para vivir»[1]. En consecuencia, desde una perspectiva antropológica, ninguna investigación que contemple a los humanos tan sólo como individuos puede ser completa. No podemos conocernos a nosotros mismos más que conociéndonos en relación con los demás.

Pero subrayando la relación de las personas entre sí tampoco captamos en su totalidad lo que es peculiar de los humanos o lo que preocupa en particular a los antropólogos al estudiar la sociabilidad humana; pues nuestra sociabilidad posee una dimensión más profunda y, en comparación con otras especies, especialmente sorprendente, a saber, su tremenda variabilidad. Los seres humanos no sólo crean la sociedad, sino que lo hacen en formas infinitamente variadas, constantemente mudables y de una complejidad laberíntica. Ninguna otra especie exhibe tal grado de complicación y fecundidad en sus formas de vida en común. Es como si en nuestra vasta historia colectiva hubiéramos necesitado cambiar la sociedad casi tanto como crearla; como si hubiéramos necesitado hacer nuestras formas de organización colectiva cada vez más intrincadas y bizantinas. Hemos trazado lo que Ruth Benedict llamó «un gran arco» de formas diferentes de hablar, de

[1] Godelier, *The Mental and the Material*, I.

trabajar, de llevar la vida doméstica, de control y dominación recíproca, y de afrontar realidades invisibles. Si puede decirse que cada disciplina tiene un problema central, el problema central de la antropología es el de la diversidad de la vida social humana.

De modo que la pregunta ¿cómo nos asociamos unos con otros? trae consigo una abrumadora riqueza de detalles y una complejidad extrema. Los antropólogos suelen decir que sólo la isla de la Nueva Guinea tiene alrededor de setecientas lenguas y, correlativamente, setecientas formas distintas de sociedad y cultura. ¿Cuántas más formas de vida diferentes habrá en el mundo humano en su conjunto? Pensemos en Asia, en África y en Europa o, incluso, en Norteamérica, que, aunque a menudo se contempla como algo homogéneo, despliega muchas lenguas y muchas variaciones culturales y de formas de organización social. De modo que, de un lado, tenemos la absoluta variedad de culturas humanas y, de otro, la absoluta complejidad y comprensibilidad de cualquier modo de vida, que comprende las dimensiones lingüística, doméstica, económica, política y religiosa de la experiencia. ¿Cuánto tiempo haría falta para documentar —no ya interpretar o comprender— una cultura cualquiera? ¿Cuánto tiempo haría falta para documentar nuestra cultura? ¿Y para documentarlas todas?

De modo que la antropología se enfrenta a una exuberante abundancia de material. Pero también a una seria perplejidad sobre cómo tratar ese material. Tengamos en cuenta que todo antropólogo proviene de una variante específica del amplio campo de la diversidad humana social y cultural. De hecho, el antropólogo mismo creció en un cierto medio, en una cierta cultura, en un pasado no muy lejano. Sin embargo, el propio método de trabajo del antropólogo le exige superar, en la medida de lo posible, sus propias suposiciones, su propio legado de conocimientos, su propio punto de vista culturalmente condi-

cionado, a fin de comprender, tan claramente como sea posible, el punto de vista de aquellos a quienes estudia. Es lógico: si atribuimos a los demás nuestros propios motivos y razonamientos, ¿cómo podremos comprenderlos? Pero, ¿cómo pueden los antropólogos trascender su propia cultura? Está en nuestra naturaleza tener un punto de vista y una posición en relación con los demás, y ese punto de vista está necesariamente condicionado por nuestro modo de vida originario. Pero si cada antropólogo, como la antropología misma, está ligado a alguna forma de vida, ¿qué garantía puede tener de saber apreciar otra forma de vida? ¿Cómo puede comparar fiablemente distintas formas de vida? ¿Existe un baremo general, más allá de una herencia peculiar, que podamos utilizar? Y si existe, ¿cuál es?

Y esta última pregunta —si existe una norma general válida para la descripción y comprensión de todas las formas de vida—, apunta a otra: ¿Verdaderamente existe una naturaleza humana esencial, compartida por todos? Desde una cierta perspectiva debe haberla, pues la misma percepción de la diversidad requiere que ésta lo sea de algo. Constituir una especie sugiere que existen características que todos compartimos. Pero, en medio de toda nuestra diversidad, ¿cuáles podrían ser estas características? Y, por otra parte, ¿cómo podemos discernirlas desde la estrecha base de la experiencia de una persona o de una sociedad?

Sería difícil exagerar la complejidad de estas y otras cuestiones conexas. Constituyen no ya un problema, sino un denso e intrincado nudo de problemas en el corazón mismo de la antropología. Cada extremo del nudo conduce a los demás. Si pudiéramos establecer qué formas de diversidad cultural y social hay, también podríamos determinar qué unifica esa diversidad. Pero, desde luego, sin resolver cómo se describe esa diversidad, difícilmente podremos determinar qué diversidad existe y, así, sucesiva-

mente. Según una perspectiva pesimista, nunca podríamos escapar de ese círculo vicioso de dudas.

Pero, de acuerdo con la perspectiva más optimista que aquí se adopta hay algo que podemos hacer al respecto. Podemos, poco a poco, a título de prueba, tirar de uno de los hilos y ver adónde conduce y, luego, pasar de ése al siguiente y luego al otro y, en el proceso, comenzar a desatar el nudo entero. Desde luego, no pretendo haberlo conseguido en un libro que no es más que una continuación del trabajo colectivo de los antropólogos en torno a este problema. Pero sí sigo el hilo de cada una de las tres preguntas que he planteado: ¿Qué unidad subyace tras la diversidad cultural de la humanidad? ¿Cómo surge esa diversidad? Y, ¿cómo podemos llegar a comprenderla con cierta garantía?

Un hilo

Comencemos planteando la siguiente pregunta:

Dada la diversidad de formas de vida humana, ¿qué es cierto para los humanos en general?

Formulo la pregunta de este modo un tanto torpe por dos motivos. Primero, quiero destacar que implica una premisa específica, algo que quiero contemplar como convenido, básico e incuestionado: el archivo de las diferentes posibilidades humanas. Por aquí es por donde tomamos el nudo y comenzamos a tirar de los hilos. Incluso la pequeña biblioteca de mi departamento universitario posee mil o más títulos, y esos pocos libros se refieren a muchas más de mil de las (todavía muchas más) formas de vida distintas que han existido o que existen en el presente. No hay ninguna razón para contemplar este archivo como algo infalible, o para pensar que las formas de vida son la clase de cosas que podrían, efectivamente, ser contadas. (¿Hay uno o muchos modos de vida americanos?

¿Y chinos, británicos o indios?) Pero el archivo atestigua con seguridad al menos una cosa: la magnitud de las diferencias entre las formas de vida. Dichas diferencias pueden comprender el lenguaje, los medios de vida, el sistema político, las formas de organización doméstica, las instituciones religiosas, las ideas psicológicas, convicciones cosmológicas, el vestido, y así sucesivamente. Cuestionaré lo que quiere decirse por diversidad, pero no se pondrá en duda su mera magnitud. Hay que comenzar en algún punto, y yo lo hago a partir de la tremenda variabilidad de la vida humana social y cultural.

En segundo lugar, la pregunta exige una descripción de la naturaleza humana que muestre cómo es posible la variabilidad socio-cultural. Éste es el sentido de la expresión «en general»: queremos saber, no acerca de cada variante individual de la vida humana, sino de la base que sustenta a todas. Quizá el mejor modo de plantearlo sea decir que la pregunta se refiere a la variabilidad, no a la variación. La variación real —por ejemplo, entre cazadores-recolectores del África suroccidental y Australia, o entre el budismo en la Gran Bretaña actual y en la India antigua— es explicable en términos históricos, sociales, políticos, culturales y económicos específicos. Podemos, en la medida en que disponemos de la información necesaria, dar cuenta de tales casos sin suscitar explícitamente el problema de la naturaleza humana.

De otro lado, una explicación de la variabilidad debe dar cuenta de la posibilidad misma de estas diferentes formas de vida. Ha de mostrar lo que todos los humanos deben compartir para ser capaces de crear diversidad y, en consecuencia, tratar explícitamente de la naturaleza humana.

Interrogarse acerca de los cazadores-recolectores o los budistas —o acerca de los antropólogos— es hacerlo acerca de la variación socio-cultural. Interrogarse acerca de los humanos y de la naturaleza humana es, en este con-

texto, preguntarse sobre lo que posibilita esa, o cualquier otra, variación posible. En consecuencia, me ocuparé aquí, tan sólo, de una de la serie de universales que unifican nuestra especie, específicamente de esa serie de capacidades que nos permiten crear la diversidad cultural. Podrían darse muchos otros universales en nuestra vida social y mental que formen parte del nudo del antropólogo, pero no nos ocuparemos de ellos en este libro.

¿Qué tipo de respuesta podríamos dar a la pregunta de la diversidad así formulada? Utilicé en otro lugar conceptos extraídos de la biología. Pero la respuesta no va a ser biológica, pues se trata de algo más, de algo específicamente humano, que va más allá de la biología y exige un tipo diferente de explicación. Estamos ante un problema delicado y explosivo, y algunas de las creencias más polémicas y más vigorosamente formuladas de los siglos XIX y XX se han construido para tratar esta cuestión.

Permítanme, en primer lugar, aclarar algunos términos. El bio-antropólogo Geoffrey Harrison se ha quejado recientemente de que utilice el término «antropología» para referirme, exclusivamente, a la antropología social y cultural. Señaló que este uso ignoraba indebidamente la existencia de la antropología biológica, tan acreditada en el ámbito científico[2]. Estoy de acuerdo con él y me disculpo. Pero déjenme advertirles que cuando escriba «antropología» me referiré, en efecto, a la antropología social y cultural, a menos que indique otra cosa. Se trata de una cuestión de conveniencia, no de formulación de principios.

En mi opinión, el problema al que se enfrentan tanto el pensamiento bio-antropológico como el de la antropología social se resume en las palabras de Daniel Bullock:

---

[2] Harrison, «Letters».

Si bien la historia humana aparece en cierta medida separada de nuestra anterior historia natural, el sentido del orden teórico origina la necesidad de comprenderla como otro capítulo de la historia natural. La dificultad consiste en encontrar una forma de hacerlo que no reduzca los temas de nuestro capítulo de historia natural a los ya usados en capítulos anteriores. Ha de haber algo genuinamente nuevo en nuestro capítulo, tal como lo hubo en cada capítulo precedente[3].

Esta perspicaz y equilibrada afirmación abre la posibilidad de la que quiero sacar provecho en, al menos, una tercera parte de este libro, esto es, la de que podemos mostrar cómo surgieron las capacidades en que se fundamenta la diversidad cultural. Es decir, que podemos mostrar la historia evolutiva del potencial para la diversidad.

Estas afirmaciones pueden chocar con el escepticismo o con la falta de interés de mis colegas los antropólogos sociales y culturales. Durante la mayor parte del siglo XX la diversidad de la vida social ha sido interpretada por ellos como la irrefutable evidencia empírica de que las explicaciones evolucionistas tienen poco apoyo en la vida social humana. Su argumentación ha sido más o menos la siguiente: hemos documentado una variedad de culturas antes inimaginable; dicha variedad revela la plasticidad de la humanidad. Esta plasticidad, la capacidad de ser conformados por la vida de la sociedad en que uno ha nacido, es el universal humano particular más importante, el rasgo decisivo que separa lo humano de lo animal. Presupone una cualidad de la mente, una habilidad para aprender, y otras capacidades, como la del habla, que no tienen un claro equivalente entre las demás especies. De modo que el hecho patente de la diversidad cultural es en sí mismo prueba suficiente de la unicidad humana. Nosotros, an-

[3] Bullock, «Socializing the Theory of Intellectual Development», 187.

tropólogos sociales y culturales, poca necesidad tenemos del pensamiento evolucionista.

Un motivo para aceptar esta argumentación se encuentra en la naturaleza poco fiable de los intentos por explicar nuestra especie, o las diferencias en nuestra especie, desde un punto de vista biológico o evolucionista. Desde el último siglo, hasta el momento presente, muchos autores han vertido alguna opinión ambigua, política o social, acerca de la moda evolucionista y, en palabras de Bullock, la tendencia persistente ha consistido en «reducir los temas de nuestro capítulo de historia natural a los ya usados en capítulos anteriores». Quizá el ejemplo más señalado haya sido el uso de nociones de relativa proximidad o lejanía respecto de nuestros antepasados animales para justificar políticas racistas que han dejado un mal sabor de boca y una profunda desconfianza entre los antropólogos sociales y culturales respecto de la biología y el darwinismo.

Sin embargo, si abordamos estos temas correctamente, no existe motivo alguno para separarnos como especie en el amplio libro de la historia natural. Es verdad que, en muchos aspectos, somos muy parecidos a nuestros primos cercanos, los primates sociales. También es verdad que diferimos de ellos. La similitud hace la comparación significativa; las diferencias, esclarecedora. Y en años recientes la clarificación ha cobrado más fuerza en la medida en que las investigaciones de los etólogos de primates, psicólogos infantiles, lingüistas y filósofos han puesto al descubierto una capacidad para la diversidad nueva, más poderosa y sutil de lo que hasta ahora se había imaginado.

Un segundo hilo

No me detendré en esa capacidad, excepto para señalar que constituye una habilidad activa y creativa. Somos, to-

dos nosotros, tan efectivos en generar diversidad cultural como lo somos en preservar esa continuidad. Y esto armoniza con la tesis del segundo tercio de este libro, de que existe una mayor mutabilidad y flexibilidad en la cultura y en la sociedad de la que los antropólogos han reconocido hasta hace poco. Esta opinión, que contempla las culturas como esencialmente mutables y lábiles, ha ido extendiéndose entre los antropólogos y trataré ahora de exponer brevemente cómo he llegado a ella a través de mi propia investigación.

Durante algún tiempo he estado interesado por los jainistas, grupo religioso minoritario de la India, y en el que he realizado trabajo de campo. El jainismo tiene más de 2.400 años de antigüedad y el problema que ha ocupado mi atención es el de la continuidad y el cambio. De un lado, los jainistas parecen haber mantenido su religión durante un largo período de tiempo, un éxito sorprendente para la tradición y el peso de lo convencional. De otro, un mayor acercamiento al jainismo en los tiempos medievales, así como a finales de los siglos XIX y XX, pone de manifiesto un cambio y una innovación continuas. No existe razón alguna para pensar que esto haya sido distinto al principio. ¿Cómo podríamos reconciliar estas perspectivas del largo y el corto plazo?

He venido abordando el problema en dos direcciones. Una línea de investigación, reflejada sólo sumariamente en ese libro, versa sobre el jainismo en sí. La otra se ocupa del modo en que pensamos acerca de las culturas, las sociedades y la historia. He llegado a la convicción, cada vez más fuerte, de que los antropólogos, yo incluido, no hemos conseguido todavía pensar con suficiente claridad sobre estos temas. Los antropólogos acostumbran a representarse las culturas en presente: «Los jainistas hacen esto o afirman aquello». Con esto parece que no se quiere decir otra cosa que «los jainistas, hoy, aquí, por lo general, hacen esto y afirman aquello». Escribir de esa forma es

defendible, incluso necesario, en tanto que introducción básica y práctica para aquellos que no están familiarizados con el jainismo y como medio de introducir a los jainistas en el archivo de la erudición.

Pero resulta, a veces, como si el presente indicativo significara algo más, como si para muchos antropólogos la sociedad en cuestión fuese, en realidad, tradicional e inmutable, como si «los jainistas hacen esto» significase «los jainistas siempre han hecho esto». Este segundo tipo de presente de indicativo es bastante más sospechoso, y muchos antropólogos lo han cuestionado. Como mínimo, dicha afirmación realiza suposiciones acerca del pasado que, a menudo, se han revelado falsas. Con todo, para muchos antropólogos ese contraste entre lo tradicional y lo moderno, entre sociedades históricas y ahistóricas permanece como una hipótesis básica de trabajo. Según este punto de vista los sucesos y los cambios que se producen en una sociedad tradicional son meramente accidentales, epifenoménicos, simples ondulaciones en el gran mar de la tradición, la estabilidad y el conservadurismo cultural.

Algunas partes de este libro contestan de pasada a esta errónea interpretación, pero a medida que reflexionaba más sobre el problema me convencí de que la dificultad principal reside en una inadecuación más profunda. Escribir así, ahistóricamente, sobre otras sociedades, deja la impresión de que sólo existen esas sociedades, esas culturas, que se forman espontáneamente. Según esta interpretación, no hay forma de explicar cambio cultural sustancial alguno en el pasado lejano o, *a fortiori,* en el pasado reciente o en el presente, porque el cambio no es lo que en realidad está ocurriendo. Según este punto de vista, la antropología se ocupa únicamente de las culturas, no de su pasado, de su origen o de su cambio. Sin embargo, dado que la actual variedad de culturas no ha existido desde siempre —poco más que los humanos ha existido siempre— debemos asumir, como mínimo, que ha llegado a

constituirse en forma inteligible. De otro modo, acabaríamos creyendo en una suerte de milagroso nacimiento virginal de las culturas.

Estas críticas a la antropología que me enseñaron, y que muchos todavía practican, no son en manera alguna originales. Lo que he intentado hacer es sintetizar un punto de vista antropológico evolutivo y social. Si en la tercera parte del libro muestro cómo nuestra creatividad colectiva se basa realmente en nuestra naturaleza como especie, en el segundo tercio muestro lo que nuestra especie hace con esa creatividad. Argumento que este cambio, creación y re-creación, interpretación y re-interpretación, forman todos parte de la textura de la experiencia cotidiana. No se trata de procesos que ocurran ocasional y excepcionalmente, sino que constituyen más bien la materia misma de la vida social humana. Incluso cuando hacemos algo que parece tradicional lo hacemos en condiciones nuevas y, así, estamos en realidad recreando la tradición en vez de estar, simplemente, reproduciéndola.

Un tercer hilo, y todos los hilos juntos

En el tercio final de este libro vuelvo sobre la antropología en sí. Consideren el aprieto de los antropólogos que intentan captar una forma inusual de la vida humana. Se trata de un esfuerzo en parte controlado por una metódica inquietud sobre la validez de cualquier otra concepción de otra cultura. Esta inquietud se basa en la reflexión de que, probablemente, fracasaremos en el entendimiento de los demás si los contemplamos según nuestra propia imagen, y no según la suya. Como norma de trabajo, esa desconfianza en nuestra propia respuesta natural no sólo es saludable, sino necesaria: hemos de dedicar una enorme cantidad de tiempo y energía al estudio de otras sociedades porque nuestro primer e ingenuo conocimiento está

condenado a ser erróneo. Pero existe un largo trecho entre una modesta prueba de nuestra opinión y la afirmación de que los individuos de una sociedad no pueden comprender a los de otra. Pues los antropólogos se las arreglan, de una forma u otra, para forjar una interpretación operativa de otras culturas.

En realidad, en una reflexión más madura, los antropólogos son sólo un ejemplo menor de un asunto mayor en la vida humana, es decir, el del continuo entremezclamiento de individuos de una sociedad a otra, como visitantes, colonos o conversos, deseados o no. En tales circunstancias nos las arreglamos no sólo para tratarnos recíprocamente, sino también para adquirir el dominio de los conocimientos originarios de otra sociedad, no sólo del lenguaje, sino de la música, arte, ciencias y literatura, además de las formas complejas de política y comercio.

Permitan que avance algo más. Creo que estos procesos de aprendizaje y conocimiento en profundidad están también muy próximos a los procesos subyacentes que hacen posible la variabilidad social. Pensemos en el proceso de una generación que sucede a la anterior. Los de la generación más joven deben, como extraños, adquirir de sus mayores los conocimientos originarios de su sociedad. Su destreza —como la de los colonos y comerciantes— habrá de ser flexible y aplicable incluso en circunstancias nuevas. Habrán de tratar con cambios constantes de índole ambiental y socio-ambiental. De aquí que el sentido que las nuevas generaciones dan a las cosas, y el sentido que imprimen a los acontecimientos, debe reflejar su propia situación, y no repetir como un papagayo la de sus padres. Si así lo hicieran podría decirse que no comprenden, al menos no más de lo que un papagayo entiende lo que repite. Un signo de una verdadera comprensión consiste en ser capaz de hacer algo nuevo con lo que se ha aprendido, sin limitarse a reproducir a ciegas lo que otros han hecho.

Sugiero, pues, que existe un núcleo común en aprender

cómo funciona una sociedad, saber cómo funciona y saber cómo se cambia. Lo esencial en todo esto es el hecho de que las personas son individuos sociales que existen y actúan en relación recíproca.

Aprender, convivir y actuar en la vida social común se hace todo con, a través, por medio de y frente a otras personas. Aprender, convivir y cambiar el mundo social es algo que se hace entre personas, no en el interior de ellas. Entender cómo hacemos cualquiera de estas cosas revela un conocimiento de los demás. Si pudiéramos entender mejor cómo ha surgido nuestro mundo podríamos llegar a entender mejor la antropología. Y si pudiéramos entender algo del funcionamiento de la antropología comprenderíamos mejor cómo ha surgido nuestro mundo.

El punto de vista que he adoptado es el de que puede descubrirse mucho observando directamente cómo se relacionan las personas recíprocamente. Se trata de una venerable tradición antropológica, especialmente de la antropología social británica, y las ideas que aquí expongo se siguen de esa tradición o, al menos, lo hacen en la medida en que tomo a las personas y sus relaciones en la sociedad como el material básico de la vida humana.

Sin embargo, podría resultar útil disponer de un término para diferenciar mi aproximación. Adopto un punto de vista mutualista, uno que subraya que las personas están tan profundamente comprometidas recíprocamente que sólo podemos entenderlas de forma adecuada si interpretamos incluso sus nociones y actitudes aparentemente íntimas como algo interpersonal. Tomo prestado el término «mutualismo» de los psicólogos Arthur Still y Jim Good. Tal y como lo utilizan, el mutualismo cubre una amplia corriente de ideas y modos procedentes de la antropología, la sociología y la psicología social. Los autores mutualistas contemplan a las personas como inextricablemente implicadas unas con otras en relaciones cara a cara. Han comprendido que las tareas humanas han de realizar-

se siempre conjuntamente. Desde un punto de vista mutualista existen grandes enigmas, y una gran ilustración, en nuestra habilidad aparentemente cotidiana de criar niños o, incluso, de llevar una simple conversación con otra persona acerca del tiempo. En una perspectiva mutualista hasta la organización humana más sencilla —la tienda de la esquina, su familia— es algo intrincado, con una sutil, delicada y a menudo incierta manera de funcionar. De modo análogo, comprender incluso lo que mejor conocemos es una tarea compleja y difícil, que no siempre se logra satisfactoriamente. Como uno de los personajes de Woody Allen subraya con indiferencia: ¿Quién puede decir jamás, realmente de verdad, que comprende a otra persona? Es verdaderamente sorprendente que estas cosas puedan lograrse.

2
El gran arco

Expondré en este capítulo algunas de las formas en que los antropólogos han pensado la diversidad humana, refiriendo cómo una versión, una forma de comprensión de esa diversidad, está dejando paso ahora a otra.

La primera versión quedó firmemente establecida antes de la Segunda Guerra Mundial. Bajo su égida la antropología como institución —con sus fondos, sus departamentos universitarios, y su modo particular de darse a conocer en artículos de revistas y libros— se convirtió gradualmente en lo que hoy en día conocemos. La primera versión de la diversidad, enormemente ahistórica en su perspectiva, justificaba el gasto y los rigores de largos períodos de trabajo de campo en remotas regiones. Ese trabajo de campo dio en seguida a conocer a la etnografía, esto es, el conocimiento específico de versiones de la vida social hasta entonces no tenidas

en cuenta. Estas revelaciones al mundo noratlántico o, al menos, al mundo de la antropología noratlántica, se formularon en su mayor parte en «presente de indicativo», en la denominada «etnografía del presente». Hubo buenas razones para ello. Como he señalado antes, dicho tiempo no implica necesariamente un punto de vista ahistórico. Era urgente descubrir formas de vida tal y como existían en aquel momento, y no como habían existido en el pasado. Y, sin embargo, los antropólogos habían malgastado con anterioridad una parte de su credibilidad especulando libremente, pero sin base, en torno al pasado de los pueblos «primitivos», de modo que pareció lógico fundar la nueva antropología en lo que vino a denominarse un punto de vista «del presente».

Pero salieron a la superficie circunstancias e interpretaciones embarazosas. El mundo descubierto por la primera versión de los antropólogos no concordaba siempre exactamente con la complejidad del mundo tal como era descubierto, por ejemplo, por historiadores o sociólogos, o por los mismos antropólogos investigadores de campo. Sociedades que parecían aisladas e intocadas se revelaban, en una segunda inspección, profundamente condicionadas por otras sociedades y, en particular, por las sociedades de los mismos antropólogos. El efecto de estas fructíferas disparidades comenzó a expresarse, lenta pero firmemente, en afirmaciones teoréticas generales acerca de la diversidad. Una nueva y más compleja conciencia de la diversidad humana comenzó a echarse en falta, una que fuera más intensamente consciente del carácter histórico de la experiencia social y de la interrelación humana a través del mundo, nueva forma de conocimiento que está todavía construyéndose y que, sin invalidar el viejo conocimiento antropológico, lo muestra a una nueva luz otorgándole una nueva significación.

El gran arco

El «antes» de nuestra historia tiene muchas fuentes pero, para nuestro propósito, la fuente individual más rica es el segundo capítulo («La diversidad de culturas») del libro de Ruth Benedict *Patterns of Culture,* publicado en 1935 y constantemente reeditado desde entonces. Las ideas eran suyas, pero no sólo suyas. La mayor parte de las mismas habían nacido con la nueva disciplina de la antropología cultural en Estados Unidos, en los años inmediatamente precedentes, a cargo del profesor Franz Boas y de sus colegas y discípulos. Pero Benedict se expresó con claridad y convicción y utilizó unas imágenes que tuvieron una influencia muy amplia.

Quisiera subrayar que, cuando se publicó *Patterns of Culture,* la relación entre la antropología social británica (en particular la del entonces influyente Radcliffe-Brown) y la antropología cultural americana estaba marcada por profundos desacuerdos. Sin embargo, como mostraré a continuación, compartían suposiciones subyacentes que quedan perfectamente expresadas por Benedict. Asimismo, quisiera hacer notar que las dos tradiciones quedarán luego tan estrechamente mezcladas que será posible contemplarlas (al menos por lo que a nuestros propósitos se refiere) como variantes de una sola tradición más amplia. De cualquier manera, lo que comparten más decisivamente es su compromiso con el trabajo de campo como la fuente definitiva del conocimiento.

Benedict presentó y epitomó su visión de la diversidad cultural a través de esta anécdota:

> Un jefe de los indios diggers —como los llamaban los californianos— me contó muchas cosas acerca de las viejas costumbres de su pueblo. Era cristiano, y el primero del pueblo en la plantación de melocotones y albaricoques en las tierras irrigadas, pero cuando hablaba de los chamanes, que se transformaban ante su

vista en osos en la danza del oso, sus manos se agitaban y su voz se quebraba excitada. Era incomparable el poder que su pueblo había tenido en los viejos tiempos. Prefería hablar... de los alimentos que tomaban... [ellos] habían comido «la salud del desierto» y no sabían nada de lo que contenían las latas de conserva ni de las cosas que se vendían en las carnicerías.

Un día, sin transición, Ramón interrumpió sus descripciones del molido de mezquite y de la preparación de la sopa de bellota. «Al principio» —dijo— Dios dio a todos un cuenco, un cuenco de arcilla, y de este cuenco absorbieron su vida... Todos se sumergieron en el agua, pero los cuencos eran diferentes. El nuestro está ahora roto. Ha llegado a su fin[1].

Se trata de una narración rica y ágil que resume, a un tiempo, el trauma de la colonización, el impacto de la antropología entre los colonizados y una reflexión más desapasionada, pero todavía elocuente, sobre la diversidad étnica. En las páginas que siguen Benedict utilizará las imágenes de Ramón y su situación personal como el material básico con el que adornar su propia interpretación. Su estrategia consiste en añadir gradualmente comentarios y explicaciones de modo que el lector es llevado con suavidad desde la anécdota del trabajo de campo a las enseñanzas de la antropología en general. Subrayemos que *Patterns of Culture* no es una monografía de trabajo de campo, pero en este párrafo se demuestra, al menos, cómo la particularidad del trabajo de campo, y el uso habitual que en los ensayos etnográficos se hace de los encuentros personales con quienes son estudiados, pueden orientarse hacia un uso teórico más general.

En consecuencia, Benedict añade: «Había otros cuencos de vida abandonados, que quizás contuvieran la misma agua, pero la pérdida era irreparable. No se trataba de remendar con un añadido aquí, recortando algo de otro lado. El modelado era lo esencial, y era como de una sola

[1] Benedict, *Patterns of Culture,* 15.

pieza[2].» De modo que, para Benedict, lo que implican las imágenes de Ramón es que cada modo de vida es, del mismo modo que el cuenco, un todo coherente e integral. Y en verdad ese carácter integral se pone de manifiesto para Benedict en el hecho de que el cuenco puede romperse. Es ésta una idea central de su trabajo, ampliamente elaborada más adelante en el resto de *Patterns of Culture.* Pero nótese asimismo que, hasta donde es posible reconstruir la narración de Ramón sin la explicación de Benedict, aquélla viene a ser lo mismo que una sorprendente forma de hablar sobre dos cosas: un sentimiento de pérdida de un pasado irrecuperable y un sentimiento de diversidad étnica. El extraño añadido «era como de una sola pieza» no contradice la versión de Ramón, pero no forma parte necesariamente de ella. Era el punto de vista de Benedict, no el de Ramón, el que subrayaba la irreparable totalidad de las culturas: «una cultura —escribió más adelante en su libro— es como un individuo, un patrón de pensamiento y acción más o menos consistente». Cito esto para enfatizar que Benedict tenía en su mente una meta específica, la de establecer una visión general de la diversidad humana tal como se contemplaba por la disciplina de la antropología, entonces relativamente nueva y abriéndose paso todavía con dificultades.

Una consecuencia ulterior del análisis de Benedict era que la separación cultural y social es (como un cuenco) de bordes firmes y mutuamente excluyentes: se tiene una cultura o no se tiene. Sobrevive o se pierde. Ramón vive en una u otra sociedad. Benedict interpreta más adelante de esta forma lo que Ramón quería decir:

> Esas cosas que han dado sentido a la vida de este pueblo, los rituales domésticos de la comida, las obligaciones del sistema económico, la sucesión de ceremoniales en las aldeas, la posesión

[2] *Ibíd.,* 16.

en la danza del oso, sus criterios sobre lo bueno y lo equivocado, habían desaparecido y, con ellos, la forma y el significado de su vida... [Ramón] no quería decir que hubiese algún problema por la extinción de su pueblo. Pero tenía en su mente la pérdida de algo que tenía un valor igual al de la vida misma, el tejido completo de los valores y las creencias de su pueblo[3].

Subraya entonces Benedict que «él se mueve a caballo de dos culturas cuyos valores y formas de pensamiento eran inconmensurables. Es un destino difícil[4]». De este punto de vista se hizo eco la íntima amiga y colega de Benedict, Margaret Mead, al escribir: «si nos damos cuenta de que toda cultura humana, como toda lengua, constituye un todo... entonces podemos advertir que si los individuos o grupos de personas han de cambiar... es de la mayor importancia que cambien del todo de un patrón a otro[5]».

De modo que, desde esta perspectiva, la antropología ha de ocuparse de un hombre como Ramón principalmente por lo que había tenido en el pasado —un «patrón total de vida»— o por lo que sus descendientes pudieran tener en el futuro —la cosmopolita cultura de los Estados Unidos anglófonos—. Según esta teoría, el mundo humano se compone de entidades separadas y distintas: una cultura y una sociedad pueden ser dominantes, pero se trata sin embargo de una variante separada entre iguales. Como ha subrayado recientemente el historiador de la antropología James Clifford, cada cultura es concebida de esta forma como una «categoría natural», del mismo modo que las entidades del mundo físico —clases de plantas, de animales, de minerales— constituyen categorías naturales.

---

[3] *Ibíd.,* 15.

[4] *Ibíd.,* 16.

[5] Mead, citado en Fox, *Lions of the Punjab,* 192.

La separabilidad de las culturas está estrechamente conectada con una ulterior característica de la visión de Benedict, la de la tremenda, impredecible y casi innumerable variedad de formas diferentes de vida. Con sus propias palabras:

> En la cultura [...] debemos imaginar un gran arco en el que están alineados todos los posibles intereses provistos tanto por el ciclo humano de la edad como por el medio o por las diversas actividades del hombre. Toda sociedad humana, en todas partes, ha efectuado una selección de sus instituciones culturales. Todas, desde el punto de vista de las demás, ignoran lo fundamental y explotan irrelevancias. Una cultura apenas reconoce los valores monetarios; otra ha hecho de ellos lo fundamental en todos los ámbitos del comportamiento. En una sociedad la tecnología está increíblemente descuidada...; en otra, igualmente simple, los logros tecnológicos son complejos y se ajustan con admirable detalle a la situación[6].

De manera que el «gran arco» consiste en tantos experimentos de vida, tantas exploraciones de las posibilidades humanas, tantas selecciones de la infinita variedad como pudieran darse en una forma de vida. Benedict apoyó este punto de vista observando —en el mismo sentido que su profesor Franz Boas— que así como la boca humana es capaz de emitir un *continuum* variado de sonidos prácticamente infinito, si bien de hecho cualquier lengua actual sólo selecciona unos pocos de esos sonidos como significativos, del mismo modo cada cultura elige sólo algunos entre los posibles planes de la vida común. El significado aquí de la selección o la elección no implica en manera alguna ningún proceso real mediante el cual se eligieran en la historia sonidos o costumbres. El énfasis recae más bien en un sentido de experimentación práctica inintencionada, de variación gratuita o, al menos, imprevisible

---

[6] Benedict, *Patterns of Culture*, 17.

que, sin embargo, ha originado una panoplia de formas de gran belleza y valor sólidamente construida.

Conchas marinas

Después de algunas páginas, Benedict abandona las imágenes del cuenco y del gran arco y se centra en aducir ejemplos etnográficos que elaboren y clarifiquen su argumentación. Sin embargo, a medida que lo hace, la adecuación de las imágenes iniciales se hace más patente. En realidad hay imágenes subyacentes análogas, en cierta medida, a las que se exhiben en un museo, donde uno se encuentra con una serie de objetos distintos, separados, integrales, cada uno de los cuales es único compartiendo, sin embargo, con los demás un atributo esencial. Benedict no empleó esta metáfora, pero los antropólogos, Benedict incluida, estuvieron por aquella época íntimamente asociados con los museos en América y en otras partes. Gran parte de sus escritos parecen estar influidos por el modelo subyacente de «colección», una palabra por entonces aplicada tanto a costumbres, creencias y a la cultura inmaterial como a los pucheros, las máscaras y la cultura material representada en los museos.

Cumplo ahora con mi promesa de mostrar alguna consistencia entre la visión museística de las culturas y el punto de vista, aparentemente distinto, de la antropología social británica. Es cierto que Malinowski, uno de los dos antropólogos británicos contemporáneos de Benedict más influyentes, simpatizaba esencialmente con el enfoque americano. Pero Radcliffe-Brown, el otro antropólogo británico dominante en aquel tiempo, era obstinadamente opuesto a hablar de «cultura» y con ello reforzó la determinación de muchos de sus colegas y sucesores en Gran Bretaña. Sin embargo, desplegó una orientación hacia la diversidad que es, en importantes aspectos, esencial-

mente similar a la de Benedict. He aquí un párrafo suyo, compuesto mediante una imagen del litoral pero que, de hecho, tiene también como trasfondo la misma apariencia fantasmal que dan los débiles resplandores de las luces de un museo. Escribiendo acerca de la «estructura social» dice:

> Cuando cojo de la playa una concha marina cualquiera la reconozco como dotada de una estructura particular. Puedo encontrar otras conchas de la misma especie que tengan una estructura similar, de modo que puedo decir que existe una forma estructural característica de la especie. Examinando cierto número de distintas especies puedo ser capaz de reconocer cierto principio o forma general estructural... Examino un grupo local de aborígenes australianos y hallo una disposición particular de personas en cierto número de familias. Esto es lo que denomino la estructura social de ese grupo particular en ese instante de tiempo. Otro grupo local posee una estructura que es significativamente parecida a la del primero. Mediante el examen de muestras representativas de grupos locales de una región, puedo describir una cierta forma de estructura[7].

El museo imaginado por Radcliffe-Brown era el de la historia natural, no el etnológico, pero optó por utilizar para su analogía un objeto muy parecido a los cuencos de Benedict. Las conchas marinas son duras y frágiles, cada una se distingue claramente de las demás, y pueden ser ordenadas en una serie comparativa. Caen, fácilmente, dentro de las «categorías naturales».

Es cierto que Radcliffe-Brown caracteriza estos objetos de manera muy distinta a la de Benedict. Se interesa por una «disposición de personas», por una «estructura social» y, como revela en otro lugar, su concepción de la estructura social se centra en «las instituciones políticas, las

---

[7] Radcliffe-Brown, citado en Kuper, *Anthropology and Anthropologists*, 53.

instituciones económicas, la organización del parentesco y la vida ritual[8]». Esta ordenación y valoración es distinta del catálogo de asuntos importantes de la sociedad de Ramón tal y como lo dispuso Benedict, notoriamente más interesada en la disposición no de las personas, sino de las ideas y de los valores: «el tejido completo de los valores y las creencias de su pueblo» [el de Ramón][9].

Sin embargo, Radcliffe-Brown fue, quizá, especialmente agudo respecto al carácter integral de sus objetos, y escribió acerca de los sistemas sociales según la analogía de organismos cuyos órganos constitutivos estaban armoniosamente juntos (como ocasionalmente lo hiciera Benedict). Tal como él mismo concebía su trabajo éste era, en cierta medida, análogo al del anatomista comparado, o al de cualquier científico natural. Escribió que «el método de la ciencia natural descansa siempre en la comparación de los fenómenos observados[10]» y que el objeto de la comparación es «descubrir lo universal, lo esencial, los caracteres que pertenecen a todas las sociedades humanas, pasadas, presentes y futuras». Benedict nunca insistió tanto en la retórica de la ciencia, pero hizo uso de ella de forma ocasional escribiendo, por ejemplo, que «las sociedades tan poco relacionadas históricamente con la nuestra como fuera posible» eran «el único laboratorio de formas sociales que tenemos o que tendremos[11]».

Este lenguaje de la ciencia, como el modelo subyacente de la colección, apunta hacia otro rasgo que comparten ambos puntos de vista, que es el de una orientación alejada de la historia y al margen del tiempo. Tanto para Benedict como para Radcliffe-Brown el antropólogo está perfectamente justificado al comparar, por ejemplo, la socie-

---

8 Radcliffe-Brown, «Prefacio», p. xii.

9 Benedict, *Patterns of Culture,* 16.

10 Radcliffe-Brown, «Prefacio», p. xi.

11 Benedict, *Patterns of Culture,* 12.

dad de la antigua Grecia con la actual de los pueblos indios o de los aborígenes australianos, como si existieran en una urna de cristal, desgajados de su base histórica. En ese gran laboratorio resultan igualmente válidos como experimentos de la vida (Benedict) o como especímenes (Radcliffe-Brown). En la medida en que adoptaron las ciencias naturales como modelo de conocimiento —lo que Radcliffe-Brown hizo en mayor medida que Benedict— aceptaron que dicho conocimiento es, por su carácter universal y uniforme, igualmente aplicable en todo tiempo y lugar. Además, contemplar las sociedades en una escala comparativa tan grande trajo consigo un cierto orgullo, como si se tratase de una empresa a la que la importancia de sus fines pusiera a la altura de las ciencias naturales. Dicha atmósfera era útil en el debate con otros científicos, tales como los biólogos evolucionistas y los psicólogos, que en aquel momento estaban (como todavía están) proyectando aproximaciones sobre la naturaleza humana que ignoraban resueltamente el tipo de evidencia de la diversidad que los antropólogos subrayaban. Hasta aquí la ausencia de tiempo tenía un carácter retórico, combativo. Pero era también plenamente consistente con, e incluso necesaria para, la noción de culturas o sociedades como todos integrados, entrelazados. Pues una vez que se admiten la mutabilidad y las vicisitudes de la historia, la noción de integridad y el carácter acotado de las culturas o sociedades comienza a vacilar y a disolverse.

Intermedio

Patterns of Culture es un libro rico y complejo, cuya superficie apenas he arañado. Buena parte del mismo constituye un comentario social. Trata controversias, entonces corrientes, de trascendencia social e incluso política, y propone el conocimiento etnográfico de la diversidad de

culturas como un bien en sí mismo, estimable también como terapia de actitudes y prácticas enfermizas en la sociedad noratlántica. La diversidad pone de manifiesto que otras formas de vida son posibles, que no estamos atados exclusivamente por nuestra propia tradición o nuestra propia visión irreflexiva de la naturaleza humana, y que podemos y debemos aprender y de apreciar la validez de las costumbres de otros. Sólo entonces puede emerger una civilización pluralista y tolerante. El hecho de que *Patterns of Culture* esté todavía editándose después de cincuenta y cinco años es un tributo a su perdurable interés local y penetración.

Pero una mirada retrospectiva nos permite captar en el libro ironías que pudieran ser inintencionadas o inconscientes en su tiempo, pero que ahora son evidentes. Benedict muestra una aguda percepción de que las sociedades noratlánticas sólo recientemente, en una escala de siglos, han establecido contacto con las sociedades habitualmente estudiadas por los antropólogos y de que ese contacto ha tenido profundas y, a menudo, dolorosas consecuencias. Reconoce e, incluso, subraya, que la misma civilización noratlántica se encontraba en medio de profundos cambios históricos. Y para ella resulta evidente que todas las sociedades estudiadas por los antropólogos tuvieron una larga y productiva historia que ha dado lugar a la inmensa variedad de formas de vida que estudian los antropólogos.

Sin embargo, todas estas apreciaciones están netamente alejadas de su concepto de la antropología y de su objeto. En tanto que crítico social, manejaba el fenómeno de la mutabilidad fácil y confiadamente; como teórica de la antropología, lo ignoraba. Gran parte de esta ironía puede apreciarse en su presentación de Ramón. Según su informe, se trataba de un respetable habitante de un determinado medio social, «cristiano y el primero del pueblo en la plantación de melocotones y albaricoques en las tierras

irrigadas». Pero «sus manos se agitaban y su voz se quebraba excitada» cuando hablaba de los chamanes en los viejos tiempos. Seguro que todo esto —el cristianismo y la nostalgia de los chamanes, el cultivo de melocotones y albaricoques en una economía de mercado por un hombre que es todavía miembro de su pueblo amerindio— no es menos destacable, menos sorprendente como ejemplo de la condición humana, menos peculiar como forma de vida, ni menos investigable como enigma. Pero Benedict afirma únicamente que «se mueve a caballo de dos culturas cuyos valores y formas de pensamiento eran inconmensurables». En la teoría de las conchas marinas, de culturas frágiles y mutuamente excluyentes, éstas quizá sean inconmensurables, incluso recíprocamente ininteligibles. No obstante, de alguna manera, Ramón se las arreglaba para progresar, viviendo de acuerdo con una u otra costumbre. Y la misma Benedict se las arreglaba para hablar con él, para aprender algo de él, incluso para participar hasta cierto punto en su vida. Si consideramos estas críticas seriamente, entonces apuntan a deficiencias muy graves de la «teoría de las conchas» de la cultura.

Mi estrategia consiste en moverme rápidamente hacia el «después» de esta narración, hacia la respuesta antropológica usual a la teoría de las conchas, pero merece la pena detenerse, brevemente, en el «intermedio». ¿Por qué se alejaron los antropólogos de las nociones que compartían Benedict y Radcliffe-Brown?

Quizá la respuesta más directa es la de que los mundos que los antropólogos descubren son siempre, como los de Ramón, una permanente estación a medio camino entre una condición y otra, entre el pasado y el futuro, y entre una y otra sociedad. Permítanme ejemplificarlo a partir de mi propio trabajo de campo referido en *The Forest Monks of Sri Lanka.* Cuando llegué a Sri Lanka para estudiar el budismo, mi proyecto era descubrir el modo en que los viejos preceptos de una religión existían, de hecho, en la

práctica diaria de los budistas de Sri Lanka. Una suposición oculta, que había guardado inadvertidamente en mi equipaje, era que debía haber algo genuino y antiguo por descubrir, pero que los contemporáneos de Sri Lanka (como Ramón) habían perdido. Y así me estremecí al tropezar casualmente, en un remoto rincón de la isla, con la existencia de unos monjes del bosque que apenas eran conocidos en el mundo de la erudición noratlántica y que parecían encarnar los más antiguos y auténticos principios del mismo Buda. Había sólo un problema: su movimiento no tenía dos mil quinientos años de antigüedad, fecha de la era del budismo, sino poco más de veinte años. Roy D'Andrade ha subrayado en algún lugar que el estudio de la cultura en el mundo actual es como estudiar la nieve en medio de una avalancha. Ésa fue mi experiencia, y hay razones para pensar que la avalancha del cambio es particularmente rápida y poderosa hoy en día. Pero, a medida que ahondaba en la forma de vida de los monjes descubrí que nunca habían vivido sin cambios. La avalancha se había venido produciendo desde hacía mucho tiempo.

Existen, asimismo, otras razones. La antropología forma parte de un mundo más vasto de erudición y pensamiento, y es difícil que pueda permanecer al margen de la intrincada cuestión del cambio tal y como se pone de manifiesto por historiadores y sociólogos. La antropología ha crecido hasta convertirse en un asunto más práctico y urgente y a los antropólogos aplicados se les llama para que comprendan a la gente exactamente en la posición de Ramón, no cómo Ramón podía haber sido o cómo podría ser en el futuro. La misma antropología se ha hecho algo más vieja y los mismos pueblos que parecían, o se presentaban como, del todo inmutables cuando fueron estudiados por primera vez, han seguido caminando. Quizá uno de los cambios más intensos sea el narrado por Colin Turnbull, quien escribió patéticamente acerca del mundo sin tiempo de los pigmeos mbuti en el Congo belga en su

libro *The Forest People*, publicado en 1961. Pero en *The Mbuti Pygmies: Change and Adaptation,* publicado veintidós años después, escribió:

> Estuve por primera vez entre los pigmeos mbuti del bosque Ituri, en lo que entonces era el Congo belga, en el año 1951. Volví aproximadamente un año en 1954. Incluso en ese breve período de tiempo las cosas habían cambiado, y las impresiones iniciales hubieron de ser corregidas. Cuando regresé de nuevo entre 1957-1959 pasé por muchas dificultades para reconciliar algunos de mis primeros hallazgos con lo que descubrí entonces. Y, otra vez de regreso en la misma zona del mismo bosque, en los años 1970-1972, parecía como si hubiera de contradecirme a mí mismo de nuevo[12].

Pero, como Turnbull se ve obligado a admitir casi a regañadientes —y a admitir en contra de la impresión intensamemte sentida de una felicidad primitiva, inmutable, que había evocado en *The Forest People,* no se trata necesariamente de un problema de auto-contradicción y auto-corrección, sino de un cambio que se estaba produciendo ante sus propios ojos.

Sin embargo, no quisiera dar la impresión de que las insuficiencias de la teoría de las conchas hayan dominado por entero la práctica o el pensamiento antropológico. Lo que los antropólogos saben se basa en lo que los antropólogos hacen, y el trabajo básico de la antropología es el trabajo etnográfico, de campo: el estudio intensivo, objetivo, a largo plazo, de un grupo pequeño, delimitado a través de sus relaciones más o menos cara a cara (a menudo completado, subrayemos ahora, por una investigación histórica complementaria). La primera tarea de un antropólogo de campo consiste en verificar lo que ocurre, y la primera tarea del antropólogo de vuelta a su mesa de trabajo es describir lo que sucede. Esta descripción o —como a me-

12 Turnbull, *The Mbuti Pygmies,* 5.

nudo se expresa el antropólogo respecto a ella, esta traducción, esta tarea de hacer lo extraño familiar, inteligible lo ininteligible, y coherente lo incoherente —no requiere necesariamente, en primera instancia, de un tratamiento del cambio. Lo que primero necesitan saber los lectores tanto de *The Forest People* como de *The Mbuti Pygmies: Change and Adaptation* no es que la evocadora ceremonia mbuti del molino ha cambiado en esta u otra forma sino, más bien, en qué consiste tal ceremonia en cuanto tal. Hay muchos estudios excelentes, incluso bellos, en etnografía que no van más allá de la mera traducción.

EUROPA Y LA GENTE SIN HISTORIA

Desde que Benedict y Radcliffe-Brown escribieran se han dado muchas respuestas a las insuficiencias de la teoría de las conchas. Estamos todavía en medio de la discusión y es más difícil ver con claridad dónde y cómo podría ser resumida que si miramos retrospectivamente a la época de Benedict. Pero, a mi jucio, el trabajo que mejor expresa la respuesta colectiva de la antropología es el libro de Eric Wolf *Europe and the People without History*, publicado en 1982, casi cincuenta años después que *Patterns of Culture*. Éste es el «después» de mi narración. *Europe and the People without History* es un libro extenso, comprehensivo, no tan accesible como el de Benedict, pero con una gran dosis de meditada argumentación y evidencia cuidadosamente ordenada. Como Benedict, Wolf depura el trabajo de otros antropólogos al tiempo que realiza su propia contribución. Como *Patterns of Culture*, la suya es también una obra de crítica política y social, que contribuye a una visión muy diferente de la diversidad humana.

Como Benedict, Wolf adelanta ideas que no son aceptables por todos los antropólogos. *Europe and the People*

without History es, de hecho, algo así como la pizza «súper»: tiene todo lo que se puede descubrir en una pizza, quizá sea la mejor de la ciudad, por sí misma es una comida, y si quiere algo especial ahí lo tiene, pero lleva anchoas. A algunas personas les gusta el penetrante sabor de las anchoas, a otras no. En este caso, tiene marxismo o, más bien, tiene una perspectiva profundamente informada por un intento, que dura ya mucho tiempo, de abordar muchos de los mismos problemas de cambio que ocuparon a Marx sólo que en países que, en el momento actual, designamos como pertenecientes al Tercer Mundo, y con elementos y acontecimientos que Marx no pudo prever. La consecuencia es que, de un lado, Wolf tiene una visión comprensiva tanto a una escala mayor de la vida humana, del sistema mundial, como de la escala más pequeña, la vida de familias y comunidades. De otro se inclina hacia las dimensiones específicamente económicas y políticas de la vida humana y no iríamos a buscar en él la interpretación de las dimensiones religiosas, lingüísticas o artísticas a menudo igualmente importantes. Tampoco presta demasiada atención a las fuerzas del nacionalismo y la etnicidad que, otra vez, presionan poderosamente a nuestra conciencia colectiva en el momento en que escribimos este libro. Con estas limitaciones, la obra de Wolf es, a la vez, una persuasiva reformulación de las ideas históricas de Marx para su uso antropológico y una convincente respuesta a los dilemas suscitados por las nociones de culturas integrales, inmutables. Es en este último logro en el que me centraré a continuación.

Wolf desarrolla el tema del modo siguiente:

La mayor parte de los grupos estudiados por los antropólogos han sido aprehendidos tras los cambios originados por la expansión europea, y han contribuido a esos cambios... Necesitamos, pues, describir la historia de la gente sin historia, las historias ac-

tivas de los «primitivos», campesinos, trabajadores, inmigrantes y minorías acosadas[13].

Y continúa: «si la distintividad social y cultural y la separación recíproca fueran el sello de la humanidad, sería más fácil encontrarlas entre los denominados "primitivos", "gente sin historia", supuestamente aislada del mundo exterior y entre sí[14]».

Esto refleja una opinión expuesta por Benedict, quien escribió que «con su relativo aislamiento, muchas regiones primitivas han tenido siglos en los que para elaborar sus temas culturales se las han arreglado solos. Nos proveen con rapidez de la información necesaria relativa a las grandes variaciones posibles en los ajustes humanos, y un examen crítico de las mismas resulta esencial para cualquier interpretación de los procesos culturales[15]».

Pero, por el contrario, Wolf argumenta que, en realidad, no existió ningún aislamiento, ni en términos comparativos ni de otra clase. Propone el ejemplo siguiente, relativo al comercio de esclavos:

Desde que los traficantes europeos de esclavos se limitaban a trasladarlos desde la costa africana hasta su destino en las Américas, el lado de la oferta del comercio quedó exclusivamente en manos africanas. Ésta fue la «base africana» sobre la que se construyó, en palabras del mercantilista británico Malachy Postlethwayt, «la magnífica superestructura del comercio y el poderío naval americano». Desde Senegal, en África occidental, hasta Angola, una población tras otra se vio implicada en este comercio, que se ramificó mucho hacia el interior y afectó a pueblos que tan siquiera habían visto a un comerciante europeo en la costa. Cualquier informe sobre los Kru, Fanti, Asanti, Ijaw, Igbo, Kongo, Luba, Lunda o Ngola que caracterice a cada grupo

[13] Wolf, *Europe and the People without History,* pp. ix-x.
[14] *Ibíd.,* 4.
[15] Benedict, *Patterns of Culture,* 12.

como una «tribu» en sí misma suficiente malinterpreta el pasado y el presente africanos[16].

Efectivamente, y con gran diferencia, la mayor parte de *Europe and the People without History* se dedica a mostrar, región por región, a lo largo del mundo, los modos en que grupos de pueblos aparentemente aislados, aparentemente locales e inalterados quedaron, de hecho, profundamente entrelazados en un creciente sistema mundial de comercio, colonización y ejercicio del poder imperial. Por razones de conveniencia sitúa el comienzo de esta historia mundial o, al menos, de la parte de la historia mundial con la que está especialmente preocupado en el año 1400, inmediatamente antes de los grandes viajes de descubrimientos. De modo que cuando los antropólogos aparecieron en escena cuatro o cinco siglos después se encontraron con un mundo que no era antiguo ni intocado, ni primitivo o aislado, sino uno ya moldeado por el intercambio extensivo con las mismas sociedades de las que provenían los antropólogos.

Subraya también que ninguna sociedad conocida es pura o incontaminada, producto exclusivo de su propia historia. «Todas las sociedades humanas que hemos registrado son "secundarias" si no "terciarias", "cuaternarias" o "centenarias". El cambio o la evolución cultural no actúa sobre sociedades aisladas sino que siempre lo hace sobre sistemas interconectados en los que las sociedades están vinculadas de forma variable con "campos sociales" más amplios[17]». Wolf aplica unas imágenes de cosas difíciles, impenetrables, pero las utiliza para describir el punto de vista que rechaza: «al dotar a naciones, sociedades, culturas, con las cualidades de homogeneidad interna y distintividad externa y de objetos delimitados, creamos un

[16] Wolf, *Europe and the People without History,* 4.
[17] *Ibíd.,* 76.

modelo del mundo como un escenario global en el que las entidades se entrechocan como duras y redondas bolas de billar. De ese modo resulta fácil dividir el mundo en bolas de colores diferentes[18]».

El concepto de «gente sin historia» tiene también otra implicación:

> Se nos ha enseñado, dentro del aula y fuera de ella, que existe una entidad denominada Occidente y que uno puede pensar el Occidente como una sociedad o civilización independiente de, y en oposición a, otras sociedades y civilizaciones... La Grecia antigua dio paso a Roma, Roma a la Europa cristiana, ésta al Renacimiento, el Renacimiento a la Ilustración, la Ilustración a la democracia política y la Revolución industrial. La industria, combinada con la democracia, se extendió luego en Estados Unidos... [Se trata] de la narración de un éxito moral, de una carrera en el tiempo en la que cada corredor pasa la antorcha de la libertad al próximo relevo... Si la Historia consiste en la realización de un propósito moral en el tiempo, entonces aquellos que reclaman ese propósito son, por ese mismo hecho, los agentes predilectos de la historia[19].

En otros términos, los que no tienen historia, los primitivos y aislados podrían, desde este punto de vista comúnmente aceptado, carecer de propósito moral. Además, podrían no haber tenido ningún efecto sobre sus propias vidas y destino, porque en la larga carrera el único agente activo es la civilización que, desarrollándose independientemente, cae ahora sobre ellos, que se encontraban pasivos, inertes, esperando a ser descubiertos. Por el contrario, Wolf subraya que todos los pueblos, en todas partes, tienen poder sobre su destino, que no son meramente pasivos sino también agentes activos.

De modo que el punto de vista sobre la diversidad que

---

18 *Ibíd.*, 6.

19 *Ibíd.*, 5.

adopta Wolf es uno que subraya la relación entre pueblos o poblaciones:

> La afirmación central de este libro es que el mundo de la humanidad es múltiple, constituyendo una totalidad de procesos interconectados, e investiga si descomponer esa realidad en piezas y dejarlas luego sin reagrupar no significa falsear la realidad. Conceptos como «nación», «sociedad» y «cultura» designan piezas y amenazan con convertirse de nombres en cosas. Sólo comprendiendo estos nombres como manojos de relaciones y resituándolos en el ámbito del que fueron abstraídos podemos evitar inferencias desorientadoras e incrementar nuestra cuota de entendimiento[20].

Comparado con el gran arco de Benedict, este enfoque de la diversidad reclama un foco diferente y una sutileza mayor. El cambio de foco es, por decirlo así, desde los centros de las culturas y las sociedades a sus periferias y las relaciones entre ellas; y de una descripción más o menos estática de sus características a una descripción dinámica de los procesos en que están implicadas. Por ejemplo, Wolf define las sociedades como «alineamientos cambiantes de grupos, segmentos y clases sociales que carecen ya sea de límites fijos o de constituciones internas estables[21]». Nos hallamos muy lejos de la visión de la sociedad de Radcliffe-Brown conformándose la sociedad como algo que se parece menos a un objeto y más a un suceso o a una serie de sucesos. Wolf caracteriza la cultura de forma similar. La denomina «serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmontan materiales culturales (tales como los valores sociales o las formas de categorización del mundo)». Si concebimos que las imágenes de Benedict se guían por la experiencia de contemplar una colección de objetos de un museo, entonces la concepción de Wolf es, más bien, una cinemática, la de un experto en cine.

---

20 *Ibíd.*, 3.
21 *Ibíd.*, 387.

La sutil distinción de Wolf supone un proceso de desmontaje y montaje. No rechaza del todo la vieja terminología, pero la contempla más bien como una herramienta o, quizá mejor, como una etapa en la obtención del producto final, que es el entendimiento. De un lado, es importante desmontar el sistema dinámico global y ver cómo funcionan las «sociedades» o «culturas» particulares. Es por esto por lo que el punto de vista de Wolf, y el que yo adopto en este libro, no rechazan el enorme trabajo colectivo etnográfico que los antropólogos han realizado hasta ahora. Pero esta etapa de desmontaje debe ir seguida por otra de montaje de modo que, al final —Wolf cita a Alexander Lesser— veamos las sociedades como «sistemas abiertos... inextricablemente implicados con otros agregados, próximos y lejanos, con conexiones entretejidas, reticulares[22]». Muchas de las sociedades que los antropólogos han desmontado esperan todavía su montaje correlativo, alguna demostración de cómo han surgido y cambiado en las «conexiones entretejidas, reticulares» de nuestra más extensa vida humana.

El sistema reconstruido, en última instancia el sistema mundial como un todo es, por consiguiente, un sistema de relaciones y Wolf concibe esas relaciones de forma particular, como poseedoras de fuerza por sí mismas.

Las relaciones imponen sus imperativos a las poblaciones humanas, conducen a las personas a su alineamiento social e imponen una direccionalidad a los alineamientos producidos. Las relaciones clave... fortalecen la acción humana, la informan, y son llevadas hacia adelante por ella. Como señalara Marx, los hombres construyen su propia historia, pero no en condiciones que elijan ellos mismos. Lo hacen constreñidos por relaciones y fuerzas que dirigen su voluntad y sus aspiraciones[23].

---

22 Lesser, citado en Wolf, *Europe and the People without History,* 19.

23 Wolf, *Europe and the People without History,* 386.

Ya me he referido al uso que Wolf hace del comercio de esclavos para ejemplificar lo que quiere decir con esto. Ciertamente los esclavos se vieron afectados, pero, asimismo, también lo fueron otras sociedades implicadas en el tráfico de esclavos, desde la misma Gran Bretaña hasta los países americanos, y los traficantes africanos que vendieron otros africanos a los europeos. Con independencia de lo que cada uno haya experimentado con este comercio, su efecto agregado lo fue de fuerzas más allá del control de cualquiera, fuerzas que se imponen en la forma de relaciones entre personas: entre el capturado y el captor, entre el traficante africano y el europeo, entre el traficante y el propietario de plantaciones en los países de América. De hecho estas relaciones, hasta ahora más evidentes para los eruditos que estudian las sociedades noratlánticas, estaban más que marcadas por la complejidad y efectos causales de las relaciones en la misma África. Esas relaciones originaron el surgimiento de nuevos estados conquistadores, militarizados, el desarrollo de organizaciones especializadas de cazadores de esclavos y la victimización de sociedades que carecían de tales formas de organización social. Durante mucho tiempo nos hemos acostumbrado a atribuir ese cambio en gran escala a la tecnología, por ejemplo a la utilización de fusiles en África. Pero antes de que culpemos a la tecnología debiéramos observar primero las relaciones que dan sentido a la fabricación, adquisición y uso de los fusiles. Los fusiles no esclavizan a las personas; éstas esclavizan a otras usando fusiles.

Permítanme que regrese por unos instantes a Ramón. Benedict era intensamente consciente del *pathos* de su compromiso, pero su antropología no podía, en sentido estricto, describirlo o comprenderlo. Según su punto de vista, se vivía en una cultura u otra, en una sociedad u otra, pues la forma de pensar de Benedict estaba adaptada tan sólo a todos estáticos, no a vivos intermedios. En el otro lado el pensamiento de Wolf está diseñado explícita-

mente para la condición de Ramón, para comprender el proceso de la colonización, la reducción de las poblaciones nativas amerindias a una situación social en la que son en parte una clase social y, en parte, un grupo étnico. Wolf podría describir de qué forma entró Ramón en esas nuevas relaciones como, por ejemplo, las de un agricultor endeudado y un vendedor de productos agrícolas en un mercado. Podría describir, asimismo, cómo han surgido nuevas formas de relaciones sociales entre Ramón y sus compañeros amerindios. Y podría ser capaz, en principio —si bien ésta es la parte más débil y menos elaborada de su libro— de mostrar cómo la nueva forma cultural de la cristiandad ha venido a extenderse o a reemplazar con dificultad al viejo chamanismo.

Vida metamórfica

Así termina el relato del cambio de nuestra concepción de la diversidad humana. ¿Cuál es la moraleja? En primer lugar que la vida humana es metamórfica. «Metamórfico» es aquí un término técnico empleado para captar la mutabilidad incesante de la experiencia humana, la temporalidad de que están forjadas todas las instituciones y relaciones humanas. Por el contrario, Radcliffe-Brown y la teoría de las conchas de Benedict ignoran esa mutabilidad y esa temporalidad, lo que no deja de ser irónico, pues la noción de diversidad cultural que Benedict ejemplifica estaba orientada desde el principio a confirmar que los humanos cambian, y que varían enormemente más allá de los estrechos dictados de la selección natural. Pero ella, y otros como ella, han rechazado desde el principio la tarea de proporcionar una explicación real de las variaciones: la noción de cultura no sólo era ahistórica sino, en realidad, antihistórica. Toda cultura tenía su propia fuerza causal y de conservación que subrayaba en cada generación y en

cada ser humano concreto su peculiar carácter distintivo. La consecuencia fue, como he señalado en otro lugar, que en una teoría de este tipo «los patrones sociales y culturales tienen un carácter determinante que deja poco espacio a la voluntad, al accidente, al cambio o la combinación de circunstancias. De algún modo todo llega a parecer siempre lo mismo[24]». Como observó J. D. Y. Peel, tan ahistórico punto de vista «no es consistente con un concepto realista de lo que es la sociedad y la experiencia humana en el interior de la misma» porque «elimina el cambio, la imperfección y la potencialidad, los recuerdos y las intenciones —en una palabra, la historicidad[25]».

La segunda enseñanza la formula Wolf con enorme rigor: la vida humana es causal, y son las relaciones entre los humanos las que moldean esa causación. Esta afirmación se subraya con la misma fuerza, pero más sucintamente, en la siguiente cita que parafraseamos de las palabras de Maurice Godelier ya en parte citadas: «el hecho es éste: los seres humanos, a diferencia de otros animales sociales, no sólo viven en relación, sino que *crean [relaciones] para vivir*. En el curso de su existencia inventan nuevas formas de pensamiento y de acción, tanto respecto de ellos mismos como en relación con la naturaleza que los rodea. De este modo crean cultura y hacen historia[26]».

La frase que subraya Godelier, los humanos «crean relaciones (sociedades, en su terminología) para vivir» toca de lleno en el núcleo de mi tesis. Implica, primero, un significado material según el cual los humanos no se ganan la vida individual, sino colectivamente. Esto resulta en sí mismo evidente en las sociedades urbanas contemporá-

---

[24] Carrithers, «Jainism and Buddhism as Enduring Historical Streams», 161.

[25] Peel, «History, Culture, and the Comparative Method: A West African Puzzle», 108-9.

[26] Godelier, *The Mental and the Material*, I.

neas, en las que las personas dependen recíprocamente unas de otras para todos sus bienes materiales. Pero también es cierto para las sociedades tecnológicamente más simples del registro etnográfico: «Auto-suficiente» nunca ha querido decir que cada individuo haya podido tener una vida al margen de vínculos con otras personas, sino que un grupo puede vivir de sus esfuerzos aunados.

La frase «para vivir» implica también una significación más amplia. Las personas viven a través de las relaciones emocional e intelectualmente. El lenguaje que aprendemos sólo cobra sentido en razón de aquellos otros de quienes lo aprendemos y a quienes nos dirigimos. Los valores de conducta que adquirimos sólo lo hacen en la perspectiva de los otros, o en nuestra propia concepción de la perspectiva que los demás tienen. En realidad, la cultura, entendida aquí en sentido amplio de categorías mentales, formas de conocimiento y valores con los que vivir, aprendidos o creados, es comprensible únicamente en su uso por las personas y en relación con otras personas. En otros términos, las culturas presuponen relaciones.

Wolf sugirió que las relaciones funcionan a gran escala y que las mismas conforman un medio, el de las condiciones básicas en que la vida se lleva a cabo. Así, por ejemplo, tanto los traficantes de esclavos de los estados predadores africanos como los esclavos mismos se enfrentan a un medio creado por personas pero que éstas experimentan, sin embargo, como algo dado, ineluctable y por completo inevitable. Quizá el hambre sea un ejemplo mejor. La gran hambruna bengalí del año 1943, en la que murieron alrededor de tres millones de personas, fue originada por los humanos, no por la naturaleza y, en su mayor parte, la actual epidemia de hambre en África tiene el mismo carácter: los pueblos se ven afectados por la guerra, los precios excesivos y otras rupturas humanas en el medio económico y social creado por el hombre y, como consecuencia, se hacen vulnerables a la escasez, incluso al hambre. A lo lar-

go de este libro daré por sentado que esa causación humana —en tanto que natural— efectivamente se produce y es esencial para la comprensión de la naturaleza humana.

Pero sostendré, asimismo, que las relaciones humanas también poseen una textura fina, una pequeña escala. Uno de los cambios más importantes en la humanidad que siguió, y estuvo significativamente asociado con, al tráfico de esclavos fue la industrialización de Gran Bretaña. La exportación de mercancías manufacturadas a las Indias occidentales y a África ayudó a alimentar el desarrollo de las fábricas. Imitando el estilo de Wolf, podríamos hablar de las fuerzas y condiciones que dieron lugar al surgimiento de la Revolución industrial y al desarrollo de la clase obrera en Inglaterra y, al hacerlo así, nos referimos a una categoría característica de causación de la vida humana. El lenguaje empleado para referirnos a dicha causación puede ser impersonal y compelernos a hablar de movimiento de sistemas o de otros patrones a gran escala. Pero ninguno de estos cambios se habría producido si la gente no hubiese sido capaz de poner en práctica las nuevas formas de relación incorporadas al trabajo fabril o, más tarde, a la versión modificada del mismo por la mediación de los sindicatos. Habían de crearse nuevas instituciones, lo que sólo podía hacerse forjando nuevas relaciones, lo que a su vez trajo la creación de nuevas actitudes en común, recíprocas intenciones y comprensiones o incomprensiones entre todos. Emplearé la palabra «interactivo» para referirme a esta fina textura, a esta naturaleza recíprocamente constructiva de la vida humana.

Otra vez la pregunta

Metamórfico, causal, interactivo, son rasgos que distan mucho de la caracterización de la vida humana esbozada por Benedict o Radcliffe-Brown. Sin embargo, estos ras-

gos no tanto reemplazan nuestras ideas primitivas cuanto que las dotan de matices más amplios. Como señalara Wolf, se trata de un problema de desmontaje y montaje. Si Benedict se hubiera formulado la pregunta acerca de la diversidad hubiéramos leído algo parecido a esto: dada la diversidad de distintas culturas tradicionales, claramente delimitadas, ¿qué es lo que será cierto para los humanos en general? No podemos funcionar sin la idea de distintividad, pues, desde que ella escribiera, la historia mundial no ha hecho sino confirmar su preeminencia, bien a pesar de lo que hubiera podido suponer entonces. Como antropólogo salvador de las sociedades amerindias, que intenta reconstruir el estado anterior de sociedades y culturas previamente transformadas, experimentó el olvido de un estado pre-colonial. Dos generaciones después los antropólogos experimentan más bien la creación y la recreación de nuevas identidades sociales y culturales, sea entre los grupos étnicos de Estados Unidos, en países como el Irán revolucionario o en la ya desaparecida Unión Soviética. Como ha subrayado recientemente Ulf Hannerz, «el sistema mundial, más que crear una masiva homogeneidad cultural a escala global, está sustituyendo una diversidad por otra y esta nueva diversidad se basa comparativamente más en las interrelaciones y menos en la autonomía[27]».

De manera que, tras haber desmontado el flujo de la vida humana para discernir su distintividad debemos volver a montarlo prescindiendo de sus netas fronteras o su tradición inalterable. La pregunta que debemos plantearnos en torno a los animales humanos es la de qué les permite no sólo tener una forma distintiva de vida con formas peculiares de relación sino también acuñar nuevas formas de participación en el flujo de la historia. Debemos sustituir la pregunta:

[27] Hannerz, citado en Clifford, *The Predicament of Culture,* 17.

Dada la diversidad de formas humanas, ¿qué será cierto para los humanos en general?

por la pregunta:

Dada la creación, metamorfosis y recreación de formas de vida diversas, ¿qué será cierto para los humanos en general?

Habíamos pensado que los humanos eran simplemente animales con culturas, de modo que contestamos a la primera pregunta diciendo que son animales inteligentes, plásticos, capaces de aprender, pasivos y conformables por el peso de la tradición. Ahora vemos que los humanos también son activos, que son también animales con historia. Animales inventivos y profundamente sociales, que viven en y a través de sus relaciones recíprocas y accionan y reaccionan recíprocamente para construir nuevas relaciones y nuevas formas de vida. Tanto la pregunta como su respuesta son ahora considerablemente más difíciles.

3
Comenzando a hacer historia*

¿Qué es, entonces, lo que permite a los humanos hacer historia? Gananath Obeyesekere llama a esta pregunta la pregunta ontológica, es decir, la pregunta sobre lo que de verdad importa, sobre lo que existe, acerca de lo que yace tras (con sus propias palabras) «el fondo oscuro» de la naturaleza humana[1]. Para los antropólogos físicos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, los adversarios de Franz Boas, las razas eran lo verdaderamente existente. Ellas eran lo que estaba en la raíz de (lo que se suponía que eran), las diferencias en la capacidad intelectual y moral entre los grupos. Boas y sus discípulos rechazaron firme-

[1] Obeyesekere, *The Work of Culture*, 92.

* Una lista más amplia de referencias en torno a la tesis de este capítulo puede verse en Carrithers, «Why Humans Have Cultures», publicado en *Man NS*, 25: 189-206.

mente la noción de raza y establecieron un esquema diferente de lo real: la plasticidad humana y las culturas.

Propongo aquí, sin embargo, otra ontología, mutualista, que pone su acento en la «sociabilidad», provisionalmente definida como la aptitud para el comportamiento social complejo. Muchas especies y, en particular, los primates sociales, tienen su propia forma de sociabilidad, pero la sociabilidad humana es conspicua, puesto que participamos en formas de vida inmensamente variadas y complejas. No es mi intención, desde luego, sustituir la noción de cultura al igual que ésta sustituyó la justamente desacreditada noción de raza, sino más bien cambiar el énfasis. Sostengo que los individuos interrelacionándose y el carácter interactivo de la vida social, son ligeramente más importantes, más verdaderos, que esos objetos que denominamos cultura. Según la teoría cultural, las personas hacen cosas en razón de su cultura; según la teoría de la sociabilidad las personas hacen cosas con, para y en relación con los demás, utilizando medios que podemos describir, si lo deseamos, como culturales.

La significación de la sociabilidad arranca en parte de su aptitud para corregir una aspiración frustrada que lleva consigo la idea de cultura. De un lado, los antropólogos han subrayado desde el principio que la cultura es un recurso público, común y compartido. En ese sentido la cultura se reconoce como un asunto social. Pero, de hecho, este reconocimiento ha solido detenerse a una incómoda mitad de camino, en un punto en el que se fracasa en captar la naturaleza enteramente social de los humanos en tanto que especie, fracaso que deriva por completo de no aceptar que los humanos, en primer término, se relacionan unos con otros, entre sí, no con la abstracción de la cultura.

Se trata de un viejo problema que ha acosado tanto a la sociología como a la antropología. Tomemos, por ejemplo, este *dictum* del antropólogo cultural contemporáneo

Clifford Geertz: «El sistema nervioso del hombre no le capacita tan sólo para adquirir cultura, exige positivamente que lo haga si quiere funcionar en cualquier forma»[2]. Se pone aquí el acento sobre la relación entre un individuo abstracto e idealizado y esa otra abstracción, la cultura. Nada más, y nadie más, interviene. El sociólogo y antropólogo Marcel Mauss formuló, dos generaciones antes, una afirmación análogamente defectuosa: «La contribución de las representaciones colectivas [i. e.: cultura] ... es tan grande... que a veces parece que quisiéramos reservar para nosotros mismos (los sociólogos) todas las investigaciones en estos estratos superiores de la conciencia individual»[3].

Quizá se capte mejor el problema en este retórico párrafo del mensaje de Leslie White en su presentación, en 1958, como presidente de la Asociación Americana de Antropología:

> Así [con significados y símbolos culturales] el hombre construyó un mundo nuevo en el que vivir. Sin duda, anduvo todavía sobre la tierra, sintió el viento en sus mejillas, o lo oyó silbar entre los pinos; bebió de los arroyos, durmió bajo las estrellas y despertó para saludar el sol. ¡Pero no era el mismo sol! Nada iba jamás a ser igual. Todo estaba «bañado en la luz celestial»; y había a cada paso «indicios de inmortalidad». El agua no era simplemente algo con lo que calmar la sed; podía otorgar la vida eterna. Entre el hombre y la naturaleza se interpuso el velo de la cultura y no se pudo ver nada sino a través de ese velo... Impregnándolo todo estaba la esencia de las palabras: los significados y los valores que yacen más allá de los sentidos. Y estos valores y significados —además de sus sentidos— lo guiaron a menudo con precedencia sobre ellos[4].

En esta exposición lo único significativo, las únicas características verdaderamente reales de la especie humana,

---

[2] Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 73.

[3] Mauss, *Sociology and Psychology*, 9.

[4] White, citado en Sahlins, *Culture and Practical Reason*, 105.

comprenden: 1) cada individuo, solo; 2) el mundo de los objetos; y 3) el objeto inmaterial, el velo entre ellos, la cultura. Para ciertos fines sería razonable resumir así la complejidad de la existencia real. Tales ideas, por ejemplo, podrían utilizarse por un psicólogo para distinguir entre la percepción humana y la animal. Pero si reconstruimos lo que fue resumido veremos algo mucho más complicado: que los humanos viven en medio de una multitud de relaciones recíprocas y arreglándoselas colectivamente para comprender y manipular el mundo físico. En esta perspectiva la cultura, o lo que los sociólogos franceses han denominado representaciones colectivas, existe en y a través de tales relaciones, y la significación de las representaciones colectivas no puede separarse de aquéllas.

Tampoco es razonable contemplar la cultura o las representaciones colectivas como un cierto tipo de objeto con el que las personas se relacionan. Esta suposición ha sido útil al situar en primer plano las representaciones culturales, y para captar inequívocamente las diferencias entre los modos de vida. Pero al restituir las expresiones simbólicas a su verdadero marco surge un modelo mejor: las representaciones colectivas poseen significado en tanto que se utilizan por unas personas en relación con otras, y carecen de él al margen de ese uso. La importancia de estas reconstrucciones estriba en que nos remiten a un marco en el que el cambio podría pensarse como algo natural, como el marco de la verdadera vida social, con su fluidez, incertidumbre, entendidos y malentendidos, su continuidad laboriosamente conseguida, sus innovaciones, planeadas o inadvertidas. En tanto que tan sólo concibamos a los humanos como individuos sujetos a una colectividad, o a un pensamiento incorpóreo, la clase de cambio que la historia humana evidencia con tanta amplitud se convierte en algo curiosamente lejano y difícil de comprender. Una perspectiva sociológica más incisiva sitúa en el cambio, y no en la permanencia, el centro de nuestra visión.

EXIGENCIAS DARWINISTAS

Adelanto ahora una idea de cómo se desarrolló la sociabilidad. Digo que se trata de una «idea» porque no es mi propósito referirla de modo particular a momentos o lugares precisos en una narración histórica verdadera de la evolución humana. Ello, en parte, porque la información directa de que ahora se dispone sobre la evolución humana —vasta información extraída de los hallazgos fósiles y arqueológicos— es demasiado incompleta como para sustentar dicha narración. En el momento actual resulta muy difícil inferir con confianza, a partir de huesos y rocas, las sutilezas del comportamiento social y de las características mentales. Pero existen otras clases de evidencia, evidencias de un tipo más indirecto, extraídas de muchos campos, desde la etología de los primates a la psicología cognitiva. Esta evidencia exige también una enorme cantidad de inferencia, pero tiene al menos la ventaja de ser rica y variada. En la actualidad sugiere un punto de vista sobre la evolución humana relativamente nuevo y por completo diferente del —o de los— que han dominado la bioantropología hasta ahora.

Normalmente no debiéramos esperar que una interpretación antropológica socio-cultural fuera consistente, o conmensurable, con una biológica. La disputa entre Boas y los antropólogos físicos de su tiempo ha continuado, sobre diferentes temas, hasta el presente, y continuará en el siglo XXI. En realidad, un importante componente de la identidad colectiva de la antropología cultural en América —y, a este respecto la antropología social británica se ha limitado a seguirla— deriva de un firme rechazo de las explicaciones biológicas y evolucionistas del comportamiento humano, rechazo que origina agrias controversias que certifican lo difícil que es escribir o leer, sobre estos asuntos, con ecuanimidad o claridad.

Creo, sin embargo, que las dos perspectivas pueden re-

conciliarse fructíferamente. En realidad, espero mostrar que pueden hacerlo incluso si siguiéramos a un evolucionista airado e intransigente, incluso si siguiéramos una descripción evolucionista de la sociabilidad vigorosa, rígida y, acaso, espeluznante. Tal descripción podría, a primera vista, parecer del todo inconsistente, o por completo ajena, a la explicación que he dado hasta ahora de la interrelacionalidad humana. El reto es hacer compatibles un lenguaje biológico relativo a organismos, genes, poblaciones y selección natural y un lenguaje sobre personas, relaciones, sociedades, culturas y, sobre todo, historia o, mejor —pues es de lo que realmente se trata— de mostrar clara y concluyentemente dónde acaba un lenguaje y dónde comienza el otro. En otras palabras, estoy proponiendo un nuevo tratado de paz en la frontera entre la antropología socio-cultural y la biología. Pues lo que se desarrolló fue nuestra capacidad para hacer historia y, una vez que eso ocurrió, pudimos hacer historia sin la intervención de la selección natural.

Dejen que comience con la palabra «sociabilidad» en sí. Empleo este término —en vez de otros, como el de intersubjetividad, por ejemplo— porque es ya de uso corriente entre los biólogos conductistas. Establece, en efecto, la vinculación entre dos lenguajes. Incluso parece a primera vista como si tuviera un aroma demasiado antropológico o sociológico: por ejemplo, el biólogo conductista E. O. Wilson enumera diez características de la sociabilidad, tales como el tamaño del grupo, su cohesividad, compartimentalización, diferenciación de roles, distribución demográfica y así sucesivamente[5]. Conforme a este uso, describir la sociabilidad de una especie o de una población de animales es describir su sociedad, aunque de forma más bien limitada.

Lo que quiero hacer es reforzar esta noción de sociabi-

[5] Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis,* 16-18.

lidad. Una opción podría ser la de hacerla sociológicamente más rica, enfatizando, por ejemplo, que entre los primates sociales es también la calidad y la complejidad de la interacción lo que resulta importante. Pero voy a seguir la dirección opuesta. Quiero enriquecerla biológicamente. Sostengo que esta concepción de la sociabilidad no es lo suficientemente biológica y, en particular, no es lo suficientemente darwinista. Si la sociabilidad ha de ayudarnos en algo, se la debe dotar de una descripción estrictamente evolucionista. Dicha descripción podría ser la siguiente:

> La sociabilidad es una característica o serie de características heredadas que se expresan en los organismos individuales, atribuibles en última instancia a las frecuencias de genes de la población de la que son miembros. La sociabilidad se establece a través de la fuerza de la selección natural en dicha población.

Nótese, en primer lugar, que esto introduce una ambigüedad en el significado biológico del término o, más bien, subraya una ambigüedad ya existente. Por lo general puede decirse que existe una diferencia entre la sociabilidad de los lobos de España y Canadá o entre los chimpancés en estado salvaje o en cautividad. Aquí la sociabilidad se refiere a una variante específica de la vida social entre una u otra población, y trabajar con ella significa reconocer que poblaciones diferentes de una única especie pueden tener diferentes tipos de sociabilidad.

Pero el biólogo puede asimismo hablar de la sociabilidad de una especie —por ejemplo, la de los leones— como opuesta a la de otra —por ejemplo, la de los elefantes—. Aunque pueda reconocer que cada uno de esos tipos de sociabilidad contienen de hecho una serie de posibilidades, sin embargo esa serie será distinta para cada especie, de modo que podría hablar razonablemente de las diferencias de sociabilidad entre las especies. Además, puesto que en este sentido la sociabilidad se vincula a las

especies, entonces debe ser susceptible de reproducción. De alguna forma, debe estar genéticamente codificada, de modo que pueda expresarse en la conducta de las poblaciones de esas especies. Ésta es la idea de sociabilidad que aquí sostengo, y que entiendo es un mero concomitante lógico de ideas y prácticas biológicas ya existentes.

Esto implica, además, que la sociabilidad así definida ha evolucionado. En palabras de Daniel Bullock «ha de haber algo genuinamente nuevo en nuestro capítulo, tal como lo hubo en cada capítulo precedente (de la historia natural)». Los capítulos más cercanos a nosotros son los de los primates sociales, con formas de sociabilidad, en comparación con otros mamíferos sociales, muy complejas y, en muchos aspectos, muy parecidas a las nuestras. De modo que ese «algo nuevo» puede apreciarse mejor como algo diferente a las sociabilidades de chimpancés, bonobos, gorilas, babuinos y así sucesivamente. Desde luego que estos parientes no son ancestros nuestros sino, más bien, nuestros primos, poseedores de un linaje propio en el que ha evolucionado su propia forma de sociabilidad. De modo que nuestro conocimiento del capítulo anterior al nuestro es indirecto y ha de ser inferido.

La biología darwinista ofrece varios medios a través de los cuales puede producirse la evolución, pero daré por sentado que un cambio tan sustancial y de tan largo alcance como es el surgimiento de la sociabilidad humana sólo puede haberse producido a través de la selección natural. En otros términos, no podría haber tenido lugar a través de procesos evolutivos que fueran, en gran medida, fruto del azar, como la deriva genética o un simple caso de mutación. De modo que la pregunta es, dado que los humanos se parecen tanto a sus parientes próximos, ¿qué ventaja selectiva posee, distintivamente, la sociabilidad humana?

La biología evolucionista establece también la forma general que debe adoptar la respuesta a esta pregunta, po-

niendo de manifiesto cómo los organismos de una población que poseen esa característica —o, como parece más probable en este caso, un conjunto más numeroso de características— obtienen un éxito mayor. El criterio del éxito es claro: las generaciones siguientes de población habrían de tener más individuos con esos rasgos y menos sin ellos. Dado que de lo que se trata es de la aptitud para afrontar formas de vida social más complejas y variadas, resulta en consecuencia razonable hablar de un aumento de la fuerza de la sociabilidad en dicha población. Esta argumentación, sin embargo, debe acompañarse de una saludable advertencia: desde un punto de vista evolucionista ese aumento no es, en principio, distinto del aumento en otras especies de, digamos, la longitud de la nariz o el tamaño de las testas. No existen fundamentos evolutivos para felicitarnos como especie.

Permítanme añadir también otra saludable advertencia. Las ideas que componen el vocabulario evolutivo han penetrado en la imaginación colectiva de las sociedades noratlánticas y conllevan una horrible biografía de sí mismas, a menudo muy alejada de su uso en la investigación biológica responsable. Esas ideas sugieren una fuerza orgánica poderosa, ineludible y constrictiva que brota de la oscuridad de nuestros orígenes para obligarnos a cometer actos inhumanos. «Nuestros genes nos obligaron a hacerlo» en vez de «el Diablo nos obligó a hacerlo». Incluso algunos autores han representado los genes como si fueran más bien pequeños demonios que, desde el interior de nuestros cuerpos, tiran constantemente de nuestros resortes.

Pero el cuadro que voy a desarrollar es totalmente distinto, y más acorde, tal como lo concibo, con la verdadera sutileza de la teoría darwinista. La sociabilidad es una capacidad, un potencial. Sólo puede desarrollarse mediante su concepción, nacimiento, maduración y crecimiento en un medio adecuado; en sí mismos los genes son sólo una parte de este proceso. Desde la perspectiva del proceso

como un todo comprenden no tanto un programa detallado de cómo debe configurarse un organismo cuanto una lista de las potencialidades que un organismo debiera tener. Dichas potencialidades pueden expresarse de forma diferente en distintos medios. Efectivamente, el reconocimiento de que esto es así, tanto para los humanos como para otros animales sociales, es esencial a la idea misma de sociabilidad tal como se aplica por los biólogos. Pues ésta se reconoce más que como un talento fijo, como uno relativamente plástico.

Dicha plasticidad es esencial a las ideas evolucionistas y, en particular, en su aplicación a los humanos, y se pone de manifiesto en la forma en que la teoría darwinista difiere de los modos sociológicos y socio-antropológicos de pensamiento: no se ocupa de los humanos como personas, como agentes realizados y explicables en un marco social, sino únicamente de los humanos como organismos. En otros términos, la teoría evolucionista no pretende explicar todos los detalles de la vida humana en todas sus dimensiones. Y, puesto que esa teoría se ocupa únicamente de los humanos como organismos, puede coexistir consecuentemente con muy distintas nociones de, y prácticas referentes a, los seres humanos construidas en diferentes circunstancias sociohistóricas y culturales.

Para concluir déjenme decir algo acerca de la selección natural. Como ha subrayado Elliot Sober, la selección natural puede concebirse muy adecuadamente como una suma de fuerzas que actúa sobre una población[6]. El conjunto de todas esas fuerzas no es otra cosa que el medio en el que cada organismo de una población prospera o fracasa. Sin embargo, muy a menudo se concibe el medio como algo externo a la población, como si consistiera en otras especies, suelo, agua, clima, etc. Pero en el caso de los animales sociales existe también otro factor, y de una impor-

[6] Sober, *The Nature of Selection.*

tancia creciente: el marco social mismo. Pues cada organismo de esa población social, sus compañeros y su forma de organización social constituyen una parte vital del medio. Lo que sigue es un esbozo de algunas de las principales pautas de la sociabilidad humana. Su punto final viene dado por la ya conocida variación real de la vida social humana: todo lo que sucedió debe estar en consonancia con este resultado. No somos exactamene la corona de la creación, pero aquí estamos. El punto de partida es la sociabilidad de nuestros antepasados en el linaje homínido. No podemos apreciar esta sociabilidad directamente, pero la evidencia de otros primates sociales es rica y variada, y nos proporciona una sólida base para la inferencia.

El esbozo básico

Mi argumentación se basa en la del psicólogo Nicholas Humphrey, quien defiende la primacía del intelecto social —la sociabilidad, de acuerdo con mi terminología— en la evolución humana y en la de los primates sociales. El núcleo de su argumentación es el siguiente:

> A los primates sociales se les exige ser, por la propia naturaleza del sistema que crean y mantienen, seres calculadores; han de ser capaces de calcular las consecuencias de su propio comportamiento, de calcular el comportamiento posible de los demás y de sopesar el balance de pérdidas y ganancias —y todo ello en un contexto en el que la evidencia para sus cálculos es efímera, ambigua, sujeta a cambios, y ello también como consecuencia de sus propias acciones. En una situación así la «destreza social» va de la mano con el intelecto y aquí, finalmente, las facultades intelectuales que se requieren son de orden superior[7].

Humphrey sostiene que la ventaja adaptativa del intelecto vinculada con la sociabilidad no descansa en la

[7] *Humphrey,* «The Social Function of Intellect», 309.

invención técnica: «Incluso en esas especies que poseen las tecnologías más avanzadas [como los chimpancés de Gambia estudiados por Jane Goodall] los exámenes son, en su mayor parte, tests de conocimiento más que de razonamiento imaginativo». Los técnicos son o los poco eficaces de «ensayo y error» o los que se aprenden de los demás. Humphrey destaca el aprendizaje de los demás. Sugiere que la posesión de tecnología presupone, en principio, escasa inteligencia técnica. Así que el énfasis habría de recaer en la consecución y mantenimiento de relaciones satisfactorias con los mayores que proporcionan esas técnicas, y no en la invención de las mismas. De modo que la sociedad funciona, en primera instancia, como una especie de «escuela politécnica» que enseña sencillas habilidades para subsistir. La sociedad concede un largo período de dependencia en el que los jóvenes experimentan y aprenden, en contacto continuo con sus maestros. Y puesto que esto es un ventajoso patrón de adaptación, la presión selectiva se orientará hacia mayores períodos de dependencia en la infancia y hacia una mayor edad de los más ancianos.

Pero, como consecuencia de la diversidad creciente de edades y posiciones relativas, habrá una creciente complejidad de intereses divergentes:

De ese modo queda establecido en la «comunidad colegiada» el escenario para una considerable rivalidad política. Procurar el bien de uno mismo mientras se mantienen los términos del contrato social de los que depende en última instancia el ajuste de toda la comunidad exige una extraordinaria racionalidad (tanto en el sentido literal como en el coloquial del término). No es ninguna casualidad, por tanto, que [los humanos], que son los que exhiben, entre todos los primates, el más largo período de dependencia..., las más complejas estructuras de parentesco, y la más amplia superposición de generaciones en una sociedad, sean más inteligentes que los chimpancés y que, por las mismas

razones, los chimpancés sean más inteligentes que los cercopitécidos [monos][8].

Nótese que la idea clave, la de la inteligencia social como la guía definidora de la evolución de los primates sociales y de los homínidos, es sorprendentemente distinta de los conocimientos recibidos tanto de los escritos especializados más antiguos como de la imaginación popular. En la sabiduría recibida hay, por así decirlo, episodios previos a «la narración del éxito moral» de la Grecia antigua, Europa y la democracia industrial de Estados Unidos. Estos episodios anteriores suponían un mayor tamaño del cerebro del hombre, un dedo pulgar oponible, la invención del hacha de piedra y el fuego, para llevar luego triunfalmente hacia el ordenador personal a través de la innovación tecnológica. Pero, si seguimos la exposición de Humphrey, resulta una historia muy diferente. Lo que debiera impresionarnos —si es que hemos de serlo por algo— no es la enorme cantidad de *hardware* sino la red infinitamente compleja de relaciones sociales, políticas y económicas entre las personas que crearon el ordenador y lo llevaron a las mesas de trabajo.

INTELIGENCIA SOCIAL, SIGNO II

Las ideas de Humphrey se combinan armoniosamente con otras en una amplia corriente de incesante investigación en la evolución humana, psicología, ecología del comportamiento, socio-lingüística, antropología social e, incluso, filosofía. Es imposible precisar en la actualidad el amplio escenario ecológico en el que se desarrolló la sociabilidad humana, si bien existen algunas prometedoras aproximaciones. Tampoco es posible conectar con-

---

[8] *Ibíd.*, 310.

vincentemente la evolución intelectual y social humana con la (relativamente abundante) evidencia fósil. La verdadera narración de *¿Por qué los humanos tenemos culturas?,* la que situará la respuesta en un lugar preciso y un tiempo preciso, continúa siendo escurridiza, y gran parte de la misma lo seguirá siendo siempre. Sin embargo, dados el comienzo y el capítulo final de esta narración, ciertos pasos parecen haber sido lógicamente necesarios. En lo que sigue trataré de aportar parte de esta investigación y, a la vez, de explorar la perspicacia de Humphrey.

Inteligencia técnica y social

Humphrey subraya la distinción entre inteligencia social e inteligencia técnica. Existe alguna evidencia que confirma esta distinción. Una posibilidad es que la inteligencia técnica pudiera estar presente, pero sólo como un subproducto más o menos importante de la inteligencia social. Así Thomas Wynn ha sostenido que los chimpancés actuales —descontando que son, al menos, tan inteligentes como nuestros propios antepasados— disponen de la capacidad intelectual necesaria para fabricar las herramientas de piedra más antiguas que se han identificado[9]. Pero aparentemente no las fabrican, aunque ocasionalmente hagan uso de herramientas *ad hoc,* tales como trozos de hierba para extraer termitas de los montículos, o piedras para romper nueces. Esto podría sugerir que la inteligencia social, que está enormemente desarrollada en los chimpancés, efectivamente ha sido mucho más importante en el curso de su evolución. Es ésta la tesis que Humphrey ha aplicado también a la evolución humana.

---

[9] Wynn, «Tools and the Evolution of Human Intelligence».

Otra posibilidad es que la inteligencia social y la inteligencia técnica estén de hecho relacionadas, de modo que el desarrollo de la inteligencia social haya resultado automáticamente en el desarrollo de la inteligencia técnica. Así, el filósofo Daniel Dennett ha sostenido que una forma de razonamiento apropiada para la comprensión de las personas podría ser aplicada —útil y, de hecho, eficazmente— para tratar con el mundo material. Esto es, la inteligencia social implica la aptitud de atribuir a los demás distintas características mentales: planes, actitudes, intenciones, etc. Podemos, en este limitado sentido, leer las mentes: no se trata de un logro místico sino de una habilidad cotidiana, usada de continuo en la vida diaria para captar lo que otros están planeando y pensando con una razonable esperanza de éxito. Esta habilidad o, más bien, estado mental que denomina «disposición intencional» da por supuesto que las personas tienen actitudes u objetivos más o menos racionales; que planean alcanzar esos objetivos y que sus acciones reflejan sus estados mentales[10].

Dennett argumenta a continuación que podemos también tomar lo que él denomina la «disposición para el diseño», con la que pensamos sobre cómo funcionan técnicamente las cosas, cómo encaja una pieza con otra, qué forma deben tener las cosas, cómo una parte mueve a otra, y así sucesivamente. La disposición para el diseño opera sin atribuir planes, intenciones o actitudes a las cosas. Sería como una configuración mental equivalente a la inteligencia técnica pura y simple.

Lo que ha de destacarse es que es posible coger muchas cosas descritas según la disposición inventiva y explicarlas, asimismo, desde una disposición intencional. En realidad —sostiene— la disposición intencional es una perspectiva que, al menos en nosotros, resulta especialmente eficaz. Somos particularmente buenos en la concepción y

[10] Dennett, *The Intentional Stance.*

en la comprensión de las cosas, incluso de las cosas materiales, cuando les atribuimos planes o intenciones. Esto no significa, desde luego, que necesitemos realmente creer que los objetos inanimados tienen una mente: un ebanista que conozco habla de la madera vieja diciendo que «quiere partirse» y un pintor alude a ciertos tipos de pintura que «quieren escamotearse» o que, incluso «se cansan y se quieren marchar» aunque, desde luego, no creen que la madera o la pintura sean, en realidad, personas. Más bien utilizamos una configuración mental cuyo punto central era efectuar cálculos donde «la evidencia para sus cálculos es efímera, ambigua y sujeta a cambios» para hacer algo relativamente más sencillo, como es la manipulación del mundo físico. Esta idea cobra fuerza con la reciente investigación psicológica demostrativa de la existencia de una «tendencia interactiva» en el pensamiento humano[11]. Esto es, que acostumbramos a razonar en realidad como si el mundo inanimado fuera parecido al humano o al animal, hecho a la imagen de seres que piensan, planean y trazan propósitos.

La ventaja selectiva de la sociabilidad

La tesis original de Humphrey subrayaba que la ventaja clave de la sociabilidad era la trasmisión de conocimientos técnicos de generación en generación. Se trata de una línea razonable, pero que pocos investigadores posteriores han seguido, pues se han centrado, más bien, en usos ligeramente diferentes del ser social y de la participación en el conocimiento.

El conocimiento medio es, a la vez, en cierto sentido, una forma de conocimiento más elemental y más impor-

[11] Levinson, «Interactional Biases in Human Thinking».

tante. La sabana oriental africana, en la que posiblemente surgieron los homínidos, poseía un conjunto particular de características: proveía de suministros de alimentos que eran altamente estacionales, ampliamente dispersos, concentrados en parcelas de tierra y plantados en la tierra o en cobertizos. Era un medio suficientemente rico, pero que ofrecía también numerosos retos. En medios de este tipo el conocimiento del paisaje es vital, y la aptitud para obtener y extender dicho conocimiento debió constituir una gran ventaja selectiva. Esta línea de argumentación todavía pone el acento en la inteligencia social, pues presupone un grupo que está más y mejor organizado, que puede controlar colectivamente un territorio mayor y que puede arreglárselas para compartir o intercambiar suministros de alimentos.

Desde esta perspectiva no es sólo compartir conocimientos lo que es importante. En la medida en que una sociabilidad en aumento va de la mano con un incremento de la división del trabajo podría tener directamente, por sí misma, efectos beneficiosos. Podría intensificar, directamente, la explotación de recursos distribuyendo, por ejemplo, la responsabilidad para el forrajeo —contando siempre con la aptitud y la voluntad, ellas mismas dependientes de la sociabilidad, para intercambiar alimentos. No sólo habrían actuado como guías y maestros los mayores, sino que los adolescentes debieron desempeñar el papel de exploradores para el conjunto del grupo, e incluso los niños pudieron haber tenido una parte diferenciada en el cuidado de los pequeños y en otras actividades necesarias. Son éstas las características que encontramos ampliamente distribuidas entre las poblaciones humanas contemporáneas. Y también es posible discernir entre los primates sociales contemporáneos cómo puede surgir y persistir cierta división del trabajo basada no sólo en la edad o el sexo, sino en diferentes tareas y entrenamientos diferenciados.

Un trinquete evolutivo

Humphrey sostiene implícitamente que la posesión de una división del trabajo trasmisible y creciente, en combinación con el tamaño absoluto de los grupos de homínidos, vinieron a ser, por sí mismos, una fuerza selectiva. ¿Cómo funcionaría? Entiendo que la selección debió tener dos características. En primer lugar la historia ecológica y social del grupo se convierte en algo relativamente complejo a través de la división del trabajo. Debió haber también una mayor complejidad en la fluidez del movimiento entre los grupos o en las relaciones entre ellos como lo atestiguan, simultáneamente, los modernos humanos y los chimpancés. En ese marco social cualquier individuo debió poseer una buena dosis de lo que Humphrey llama «racionalidad». Pues lo que se destacó entonces fue la capacidad de entender a los demás y de moverse con éxito en un medio social cada vez más complejo.

En segundo lugar, a medida que algunos aumentaran su «racionalidad» otros les seguirían. O, como Byrne y Whiten señalan, «cualquier aumento de la destreza maquiavélica de uno de los "actores en el juego" seleccionará a favor de un incremento de la habilidad del otro, ambos en interacción competitiva y cooperativa. Puede imaginarse de este modo una espiral evolutiva de inteligencia maquiavélica[12]». De modo que podemos captar algo de la complejidad de la selección a través de la sociabilidad si decimos que un organismo encara dos problemas diferenciados: primero, el del grupo configurado en forma compleja y luego el de las aptitudes ajenas para actuar con mayor o menor éxito que uno en ese grupo.

La expresión «inteligencia maquiavélica», subraya, aparentemente, el potencial de engaño y explotación ajeno en ese marco. Y es cierto que la mejor evidencia de la inteli-

---

[12] Byrne y Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence,* 9.

gencia social de otros primates sociales se encuentra en el hecho de que se engañan recíprocamente (y tienen, por consiguiente, una idea sofisticada de lo que otros piensan). Esto armoniza con las nociones de interés egoísta que la biología de la conducta ha tomado de la economía neoclásica y de la teoría política del individualismo posesivo: todos actúan de acuerdo con su ventaja inmediata. Estas ideas se han mostrado útiles pero fallan al oscurecer el hecho esencial de la sociabilidad humana. Hacen que sea difícil o imposible captar cómo una mejor cooperación más allá de un estrecho rango de parentesco podría redundar en beneficio de un organismo sobre otro.

Recientemente muchos autores han puesto de manifiesto que una concepción estrecha del egoísmo evolucionista es innecesaria y poco plausible, especialmente en los primates sociales. Quizás la argumentación más convincente —y la más sorprendente, por proyectarse sobre el telón de fondo de una asunción básica de que todo el mundo es egoísta— fue expuesta por el teórico social Robert Axelrod, junto con el biólogo William Hamilton. Demostraron que la cooperación podía crecer, persistir y extenderse en una población que careciera de un control centralizado[13]. Un organismo que esté esencialmente inclinado a la cooperación, pero que tome represalias si es necesario, puede prosperar, e incluso reemplazar a animales menos amistosos, especialmente si los animales se asocian entre sí durante un largo e indeterminado período de tiempo. Se trata de una argumentación genérica que puede aplicarse efectivamente tanto a la evolución de microorganismos como al Congreso de los Estados Unidos y que es específicamente relevante para los primates sociales. En tales especies los animales individuales son señaladamente dependientes de una característica de su medio, esto es, de sus compañeros configurados como grupo. En esas condi-

[13] Axelrod, *The Evolution of Cooperation.*

ciones el éxito mayor o menor, el funcionamiento más o menos seguro de las relaciones sociales, es vital para cada animal.

Aunque solemos pensar que el engaño o, en el lenguaje de la teoría de juegos, la «defección», sería automáticamente la mejor estrategia para todos, de hecho podría ser tan sólo un asunto menor, una desviación del consenso básico. Y, como crecientemente, en efecto, pone de manifiesto la observación de campo de muchas especies animales, las estrategias cooperativas, especialmente las estrategias de altruismo recíproco, están muy extendidas. Esto no implica necesariamente que una desinteresada amabilidad y una utópica armonía prevalecieran sin más en el linaje humano o, por lo que a esto concierne, en cualquier otro linaje. Alianza y facción, lealtad y traición han sido, probablemente, temas constantes de nuestra primitiva y de nuestra más reciente historia. Más bien el reto ha consistido siempre en actuar «razonablemente» y en pacífico equilibrio tanto con nuestros parientes próximos como con los demás.

Como Humphrey supone, la creación de más y más complejidad social en la evolución de los homínidos ha debido ser un proceso gradual. Lentamente estos grupos entretejieron sus propias sociedades, las completaron mediante sus relaciones con otros grupos y las modificaron en función de las complejidades de otras especies y el marco natural en que vivían. No está claro cuánto tiempo actuó el trinquete de la sociabilidad creciente. (En realidad puede que todavía esté funcionando; resulta difícil de analizar porque sus consecuencias sólo podrían verse a lo largo de un período de tiempo medido en decenas o centenares de generaciones humanas.) Pero en tanto el proceso continúe, cada aumento de la sociabilidad será más que correspondido por un aumento del carácter intrincado de la vida colectiva. La noción de un trinquete evolutivo está en consonancia con la idea de la coevolución, que sugiere

que los organismos pueden originar cambios en el medio, cambios que redundan en ellos, creando un círculo de retroalimentación positiva. La única peculiaridad de la evolución humana fue que los arreglos sociales humanos y sus consecuencias no previstas se convirtieron en una fuerza selectiva en sí mismos.

La invención de la historia

A lo largo de este proceso debe haber aumentado la variedad de relaciones interpersonales que reconocemos como distintivamente humanas. Surgieron diferentes arreglos familiares y de parentesco, relaciones de producción y amplias relaciones de intercambio entre no parientes, de dominación y de poder político, y, además, la capacidad de manipular todas estas posibilidades a través del lenguaje. Surgió, en definitiva, una aptitud, excepcionalmente plástica, para que cualquiera pudiera entrar en múltiples formas de relación y acuñar nuevas relaciones y nuevos modos de vida. Y con la aparición de estas formas surgieron también las formas de causación asociadas con ellas: no sólo la causación ecológica, fuerzas selectivas que se relacionan con todos los organismos, sino la causación social, política y económica característicamente humana. Los animales fueron, por así decirlo, arrojados en la historia. He venido revelando progresivamente fragmentos de la afirmación programática de Godelier sobre este punto y la citaré ahora en su totalidad:

> En el curso de su existencia [los seres humanos] inventan nuevas formas de pensamiento y de acción —tanto respecto de ellos mismos como en relación con la naturaleza que los rodea. De ese modo crean cultura y hacen historia (o Historia).
>
> Desde luego, también otros animales sociales son producto de la historia, pero se trata de una que no han hecho: la de... la evo-

lución de la materia viviente y de las especies animales y vegetales que [han aparecido] en el curso de la existencia de la tierra...

Este hecho no se asemeja a ningún otro, pues su explicación implica un análisis tanto de la evolución de la naturaleza como de la especificidad del hombre en esa naturaleza. En este sentido cualquier otra cosa tiene su luz o su sombra. Si queremos explicar la raza humana y su historia para desarrollar las ciencias naturales o sociales, no podemos sino tomar esta realidad como nuestro punto de partida[14].

Como los antropólogos y arqueólogos han venido demostrando, esa causalidad social característicamente humana opera en circunstancias bastante menos diferenciadas que las de una sociedad urbana industrializada. Por ejemplo, esa causalidad social se ha documentado tanto en los cazadores-recolectores de la prehistoria como en los contemporáneos de quienes, en otras circunstancias, podría pensarse que están sometidos principalmente a la influencia directa del medio físico. En efecto, entre los aborígenes australianos contemporáneos el tamaño y la composición de sus bandas obedece tanto al estado de las relaciones entre los individuos y los grupos como a la necesidad de vivir en un medio hostil. Afirmaciones análogas pueden hacerse en torno a los grupos de pastores y agricultores. Además, la aparición de grandes y terribles inventos —reyes, dinero, escritura, imprenta, capitalismo, nacionalismo— dio lugar a formas inéditas de causación social. Esto es, somos capaces no sólo de crear nuevas formas de vida social, sino, también, nuevas formas de causación. Por ejemplo, el historiador Fernand Braudel ha mostrado cómo la invención de instrumentos de crédito en la Italia bajomedieval originó la posibilidad nueva de que la manipulación de dichos instrumentos de crédito afectara al pre-

[14] Godelier, *The Mental and the Material,* I.

cio de los alimentos básicos en las lejanas Holanda o Alemania. Desde luego, el mundo moderno está muy familiarizado con esta causalidad —bajo la forma de intangibles pero poderosos movimientos de dinero, recursos e influencias a escala mundial, que tratan de lograr el beneficio de algunos, pero que originan un daño incalculable a otros.

Tres cuentos

En el próximo capítulo exploraremos detenidamente la naturaleza de este peculiar animal que hace historia. Pero permítanme que, por unos instantes, tome aliento, y resuma lo que he argumentado hasta ahora en términos de cuentos rivales sobre la evolución humana. De hecho, cualquier resumen comprehensivo de cómo han evolucionado los humanos sería extraordinariamente complejo, habiendo de dar cuenta del bipedismo humano y otras características físicas junto con otros muchos rasgos mentales y de conducta. El resultado podría ser enormemente intrincado y desalentador, en consecuencia, para cualquiera que deseara encontrar un sencillo sentido moral en nuestra darwiniana historia. Pero hasta ahora —como ha señalado Misia Landau —muchas ideas sobre la evolución humana han sido sencillas y directas y han sido transmitidas a través de sencillas narraciones[15].

Una narración que ha sido fructífera en este capítulo es la referente a la evolución de la inteligencia técnica. Éste ha sido un tema constante en las concepciones sobre la evolución humana. He aquí, por ejemplo, un caso relativamente reciente; el bioantropólogo Philip Tobias escribe en 1965 para relatar el acontecimiento clave:

---

15 Landau, *Narratives of Human Evolution.*

> Antes o después, alguna entre las numerosas poblaciones australopitecinas [un antepasado del linaje humano] extendidas por África adquirió la capacidad mental para sobrepasar el límite superior de equipamiento... Antes o después algunas de ellas adquirieron la adecuada cantidad y/o calidad cerebral como para ser capaces de utilizar una herramienta para fabricar otra herramienta. Al principio quizá se tratase de un destello aislado, pero, de conseguir la suficiente ventaja selectiva, esta capacidad habría de extenderse... Entonces se produjo un descubrimiento de enorme importancia. La fabricación de instrumentos de piedra... fue posible: se hicieron accesibles posibilidades nuevas, virtualmente ilimitadas[16].

Como ya he destacado, esta narración enlaza hábilmente con el final de la historia de la marcha de la civilización tecnológica, desde Grecia a los Estados Unidos. Se trata de un primer episodio en ese avance triunfal, el equivalente, más sobrio, de la imagen de viñeta del hombre inventando el fuego o la rueda.

Un segundo cuento es el del súbito descubrimiento del «significado», el repentino salto espiritual, la irrupción a través de la barrera que separa al hombre de los animales. Según la versión de Leslie White «nada iba a ser igual jamás». Todo «quedó bañado por una luz celestial» y había, por todas partes, «indicios de inmortalidad». Se trata de una narración cuyos orígenes están, como ha demostrado recientemente James Rachels, profundamente arraigados en nuestro propio y específico pasado cristiano. El obispo Wilberforce, contemporáneo y gran adversario de Darwin, escribió que «la supremacía derivada del hombre sobre la tierra; el poder del hombre de articular palabras; el don humano de la razón; el libre albedrío y la responsabilidad humanas; la caída del hombre y su Redención; la encarnación del Hijo Eterno; la corporeización del Espíritu Santo, todos son igual y totalmente incompatibles con la

[16] Tobias, citado en Landau, *Narratives of Human Evolution,* 164-5.

degradante noción del origen animal de aquel que fue creado a la imagen de Dios[17]».

El pensador cristiano Teilhard de Chardin intentó, tiempo después, hacer compatible la narración de la evolución de la inteligencia técnica con la idea de una creación especial de los humanos. Aceptó que los humanos, efectivamente, habían evolucionado, pero insistió en que hubo, sin embargo, un cierto punto milagroso, una ruptura que llevó, como en la narración de White, desde la ausencia de significado al significado.

A primera vista la innovación técnica y las narraciones espirituales están bastante reñidas, como una visión más bien religiosa frente a un punto de vista materialista. Pero, de hecho, a menudo han marchado juntas las dos. Así, Tobias, el mismo año en que ofrece su explicación de la inteligencia técnica, escribe citando a Chardin con aprobación:

> Como Teilhard de Chardin sostuvo, «la evolución fue a actuar, descuidando cualquier cosa, directamente sobre el cerebro que, como consecuencia, permaneció maleable». En algún lugar, en la línea de una conciencia siempre viva «brotó una llama en un punto estrictamente localizado. Nació el pensamiento...» Así, aunque el salto anatómico del homínido al hombre es pequeño e insignificante, se trata de un cambio marcado por el nacimiento de la nueva esfera, la esfera del pensamiento. Con el hombre hemos entrado en la era psicozoica[18].

Si recapacitamos, no es sorprendente que el cuento de la inteligencia tecnológica se adapte tan bien al cuento de la espiritualidad, pues la marcha hacia la civilización tecnológica se representa a menudo llevando consigo la ilustración y una forma superior de espiritualidad.

Siento poco entusiasmo por cualquiera de estos dos

---

17 Wilberforce, citado en Rachels, *Created from Animals.*

18 Tobias, citado en Landau, *Narratives of Human Evolution,* 166.

cuentos. Es cierto que algo de cada uno de ellos podría reconciliarse con la teoría mutualista que he adelantado. No niego, por ejemplo, que los logros técnicos hayan sido importantes. Pero, de acuerdo con Humphrey, los he hecho subsidiarios del desarrollo de la inteligencia social. De forma similar admitiré en el próximo capítulo que hay algo adicional en el habla humana que la hace intelectualmente mucho más poderosa que cualquier otra forma de comunicación animal descrita hasta ahora. Subrayaré, sin embargo, que el lenguaje depende también del establecimiento previo de la inteligencia social y de un marco social en el que los conocimientos especiales puedan prosperar. No es necesario concebirlo como una llama inefable que brota o como la suma de un *quantum* esencial pero misterioso que nos conduce de la bestialidad a la humanidad.

Existen muchas diferencias entre la narración de Humphrey y las que las han precedido, pero la diferencia esencial consiste en que la de Humphrey es una narración gradual y las otras no. En su exposición, el «algo genuinamente nuevo de nuestro capítulo» llegó lentamente, firmemente, suavemente, paso a paso. La historia comenzó muy atrás en el linaje de los primates y ha conducido a una variada familia de formas de sociabilidad. La nuestra es la más interesante para nosotros y tiene rasgos peculiares, pero no constituye una sociabilidad radicalmente distinta de las otras.

Una consecuencia de este punto de vista es que el «fondo oscuro» de la naturaleza humana no es radicalmente distinto del de otros animales sociales. Como señalara Darwin, «en su arrogancia, el hombre se ve a sí mismo como una gran obra debida a la interposición de una deidad. Más humilde, pero pienso que más verdadero, es considerarlo creado a partir de los animales[19]». Esto con-

[19] Darwin, citado en Rachels, *Created from Animals*, I.

tradice agudamente una actitud sobre la singularidad humana que está tan profundamente arraigada en el pensamiento noratlántico que no necesita reconocer su origen cristiano. Pero el punto de vista de Darwin es consistente con el de otras grandes tradiciones éticas, como las del budismo o las del jainismo, que contemplan a todos los seres sensibles, humanos y animales, viviendo sobre un mismo fundamento moral, aunque con distintas aptitudes. En la medida en que las narraciones de la evolución humana estén motivadas no por un encuentro con huesos, piedras y nuestro actual comportamiento sino por ideas recibidas, entonces —como James Rachels ha argumentado convincentemente— sería deseable recibir un diferente conjunto de ideas[20]. Desde luego que las consecuencias morales y —como ahora nos damos cuenta— prácticas, de vernos a nosotros mismos como congéneres de otros animales y del mismo mundo natural podrían ser muy beneficiosas.

En el presente contexto la historia gradual del desarrollo de la inteligencia social tiene, asimismo, otra consecuencia beneficiosa. Es plausible. No depende de ningún acontecimiento de quintaesencia misteriosa. Nos conduce a una serie de preguntas que pueden plantearse seriamente aunque no todas ellas tengan respuesta. Y nos deja espacio para interrogarnos sobre nuestra naturaleza, y para encontrarla milagrosa en comparación con lo que podríamos haber sido o con lo que otros son ahora, proporcionándonos también la oportunidad de aprender más y más sobre cómo nos hemos convertido en lo que somos.

---

[20] Rachels, *Created from Animals*.

4
La anatomía de la sociabilidad

Abordamos una descripción más detallada de las características propias de la sociabilidad humana partiendo de la evidencia que nos proporciona el estudio de los seres humanos —tanto adultos como, sobre todo, adolescentes y niños— y de los primates sociales. Nuestra estrategia básica consistirá en comparar, explícita o implícitamente, los humanos con los demás primates. Esa comparación no nos permite demostrar qué ocurrió a lo largo de la evolución pero sí mostrar gráficamente tanto el resultado final de la misma como las aptitudes mentales necesarias para nuestra compleja vida social.

Cuando los psicólogos escriben acerca de nuestras aptitudes mentales a menudo tratan de diferenciar una aptitud de otra sobre el supuesto (tan frecuente) de que la mente está constituida por módulos separados. Sin embargo, no razonaré como un psicólogo. Las aptitudes

mentales que analizo a continuación son muy heterogéneas y podrían concebirse mejor como círculos que se superponen en una misma área, que es la de la sociabilidad.

INTERSUBJETIVIDAD

El círculo más amplio, la forma más general de hablar acerca de la sociabilidad, es el de la intersubjetividad, esa innata propensión humana al compromiso y a la comprensión recíproca. Parte de esta propensión es cognitiva o intelectual, parte emocional, pero, en cualquier caso, el carácter y la experiencia humanas existen únicamente en y a través de las relaciones de las personas entre sí. Colwyn Trevarthen, que contribuyó al estudio pionero sobre la intersubjetividad infantil, y su colaboradora Katerina Logotheti lo expresan del siguiente modo:

> Disponemos ahora de la evidencia de que el recién nacido puede imitar expresiones de otras personas y entrar en un intercambio de sentimientos. Un año después el niño muestra una necesidad específica de compartir propósitos y significados y de aprender a manifestar ideas comunes a través de expresiones simbólicas. La inteligencia cultural humana parece fundarse sobre un nivel de compromiso mental, o intersubjetividad, que ninguna otra especie tiene o puede adquirir... Las etapas del desarrollo psicológico inicial, si bien se ajustan a estilos de crianza diferentes que transmiten diferentes principios sociales y morales, revelan facultades y exigencias universales de emoción y comunicación que son esenciales para una «socialización» normal y para un normal «crecimiento cognitivo»[1].

Jerome Bruner ha descrito la intersubjetividad desde el punto de vista de un niño: «La principal "herramienta"

---

[1] Trevarthen y Logotheti, «Child in Society, and Society in Children», 167.

del niño para conseguir sus fines es otro ser humano familiar. A este respecto, los niños humanos parecen más socialmente interactivos que cualquiera de los Grandes Monos, quizá en la misma medida en que éstos son más socialmente interactivos que los monos del Viejo o del Nuevo Mundo... En una palabra, los niños están ajustados para ingresar en el mundo de la acción humana»[2].

Se trata de afirmaciones que deben comprenderse, en parte, sobre el trasfondo de una ontología más primitiva, de un punto de vista menos moderno sobre lo que era verdaderamente real e importante en el crecimiento y en el desarrollo de las personas. Según este punto de vista, en cierta medida compartido tanto por antropólogos como por psicólogos, lo real comprendía los individuos y sus capacidades innatas para tratar con el mundo de los objetos, personas incluidas. Estaba luego la cultura, o lo que era aprendido a partir de estos elementos básicos. Aquí, sin embargo, el punto de vista es muy distinto. Existen individuos, pero son comprendidos, únicamente, en su relación con otros individuos. Cuando llega la cultura se construye sobre un amplio andamiaje ya existente y que, efectivamente, está todavía íntimamente conectado con otras relaciones y otros individuos.

Esta ontología, esta comparación relativa de lo que es más importante y de lo que lo es menos, fue firmemente desarrollada, hace setenta años, por el psicólogo ruso Vygotsky: «En el desarrollo cultural del niño cualquier función aparece dos veces, o en dos planos. Primero en el plano social, y luego en el plano psicológico. Primero entre las personas, como una categoría inter-psicológica y luego en el niño, como una categoría intra-psicológica»[3].

Sólo en años recientes, sin embargo, se ha dirigido el es-

---

[2] Bruner, *Child's Talk,* 26.

[3] Vygotsky, citado en Butterworth y Grover, «The Origins of Referential Communication in Human Infancy», 9.

fuerzo colectivo de los psicólogos a la descripción de la intersubjetividad. En las líneas que siguen, Trevarthen y Logotheti resumen una gran cantidad de investigación sobre el primer año de un niño humano:

> Los recién nacidos, incluso los prematuros de diez semanas, pueden alcanzar un compromiso directo escuchando y viendo a un «otro» afectivo y sintiendo el contacto corporal y suaves movimientos... El niño se orienta, expresa, gesticula y mueve en armonía con su afectivo compañero. Capta el contacto visual y puede imitar el movimiento de ojos y de boca... Esto es la intersubjetividad primaria o el conocimiento básico persona-persona... El desarrollo del cerebro del niño [se beneficia] de las emociones generadas en esa comunicación, cuya existencia prueba que el niño tiene en su mente una organización dual de «yo/otro», dispuesta para el contacto por los sentimientos expresados por su compañero real[4].

En su subsiguiente desarrollo estas tendencias originan respuestas guiadas en forma creciente por la práctica de los cuidadores. Los niños experimentan en el juego con diferentes relaciones y con diferentes combinaciones de actitudes y acontecimientos en las relaciones. En otros términos, el andamiaje básico, que consiste en la atención y respuesta intensiva a otros, está dado en el momento del nacimiento. Luego ese andamiaje se utilizará para construir otro, que constituirá la forma específica de relaciones inherente a la sociedad del niño.

En consecuencia, desde su infancia, los humanos se orientan hacia otros seres humanos como rasgo significativo de su medio. En una perspectiva evolucionista esto debe apuntar a un cambio emotivo, cognitivo y conativo, a una dependencia creciente de, a una apertura hacia y a una vulnerabilidad creciente respecto de nuestros congé-

---

4 Trevarthen y Logotheti, «Child in Society, and Society in Children», 166-7.

neres. Los hombres son asequibles unos a otros, sus aptitudes se desarrollan y se transforman solamente por otros y en relación a un marco social. Las capacidades para la sociabilidad pueden estar en los individuos pero solamente se completan entre ellos.

Existe una implicación adicional de la intersubjetividad, referida a la forma en que conocemos el mundo. Algunos autores emplean ahora la expresión «proceso distribuido» para referirse al pensamiento humano. Se establece aquí la analogía con los ordenadores que tienen más de una unidad central de procesado (en efecto, más de un cerebro) o que llevan a cabo cálculos en cooperación con otros ordenadores. De modo similar, desde este punto de vista, lo que cada uno de nosotros aprende y aplica es mucho más de lo que cada uno de nosotros tiene en su cabeza por separado.

En cierto sentido esto es obvio. He dado por sentado desde el comienzo que un grupo de mayor tamaño, con una división del trabajo más compleja, puede enfrentarse más eficazmente con un medio más irregular o estacional que el mismo número de individuos por separado. Los que están en el grupo utilizan tanto el conocimiento ajeno como el suyo propio. Análogamente utilizo ahora para escribir una máquina muy complicada. Debo tener, al menos, cierto conocimiento personal de la misma, pero dependo también de otros. Por ejemplo, dependo de las máquinas más complicadas, a cuyo cargo están otras personas, cuyo trabajo es conocer esas máquinas para preservar lo que escribo de contratiempos electrónicos y para publicar sus resultados. Además, si algo en la máquina no funciona, soy incompetente y necesito de un especialista. De modo que dependo —y lo asumo— del conocimiento de otras personas. O, como ejemplo de un proceso distribuido en una escala más pequeña pero con mucha mayor intensidad e interacción, podemos considerar a un piloto y su copiloto en una cabina. En cualquier emergencia de-

penden el uno del conocimiento del otro y de su información en medio de un cambio súbito, altamente complicado y de fatales consecuencias potenciales. Y, en una escala mayor y más pausada, el conocimiento que cada uno de nosotros tiene de una disciplina estructurada, por ejemplo, de la antropología, existe a los ojos de, se hace pública a través de los buenos oficios de, se basa en los esfuerzos y es ocasionalmente útil en el pensamiento de otros antropólogos y de otras personas. Lo que Michael Innes denomina «las promociones de exámenes finales» pueden imaginar que los depositarios del conocimiento son únicamente individuos pero, sencillamente, esto no es así. Las implicaciones de este conjunto básico de ideas apenas han empezado a explorarse en las ciencias humanas. Al menos en la actualidad resulta difícil para eruditos e investigadores pensar en estos términos.

La lectura de la mente

Una de las formas de abordar esta dificultad es considerar fija, por un momento, una de las variables, una de las actitudes y creencias de uno de los participantes, y concentrarse en la otra. Esto es lo que hacen psicólogos y filósofos interesados en la intencionalidad de orden superior. La noción de intencionalidad arranca de la premisa de que animales tales como los primates y los humanos se representan el mundo, significando la intencionalidad simplemente que ciertas situaciones son objeto de reflexión, de intención o representación. Esta acción de representar se refleja en formas tan habituales del lenguaje como «Michael *creyó* que todavía tenía la llave», «Amy *espera* ver a su abuela» o «Elisabeth *supone* que las carreteras estarán resbaladizas esta noche». La primera parte (i. e., Amy espera) muestra que lo que sigue es la representación que alguien se hace.

Afirmaciones de este tipo se corresponden con la intencionalidad de primer orden. La intencionalidad de segundo orden aparece en las siguientes: «A Amy le *pareció* que Michael *quería* que se comiera todo el huevo en el desayuno»; «Elisabeth *temía* que Michael *pensara* que estaba trabajando demasiado». En estos casos una persona se representa la representación de otra, i. e., Amy se representa a sí misma la representación que Michael hace de sí. Es posible llevar esa intencionalidad mucho más lejos. Por ejemplo, aquí tenemos una intencionalidad de cuarto orden: «*Creo* que te *das cuenta* que *pienso* que *comprendes* que la intencionalidad de orden superior es un asunto bastante corriente entre los hombres.» La intencionalidad de orden superior puede hacerse muy complicada, pero, en esencia, no lo es más que el juego tijeras-corte-papel. La clave consiste en que cuando unas personas piensan acerca de otras lo hacen de una manera determinada, como poseedoras de pensamientos, planes, ambiciones y conocimientos, lo mismo que ellas. Ésta es la «actitud intencional» de Dennett[5], pero aquí toma un giro adicional, que consiste en la posibilidad de representar las actitudes y el conocimiento recíproco de todos los demás. Andrew Whiten se refiere a la intencionalidad de orden superior como la «lectura de la mente[6]» y, en cuanto nos damos cuenta de que con ello no se implica nada que vaya más allá de la falible experiencia de cada día, es una forma práctica para referirnos a ella. La literatura científica contiene casos bien documentados de lectura de la mente entre primates sociales[7]. Parece que, incluso, la intencionalidad de tercer orden —«me represento la representación que ella se hace de mi representación»— podría ser la mejor explicación de algunas observaciones dispersas, pero la evidencia es difícil de in-

---

[5] Dennett, *The Intentional Stance.*

[6] Whiten (ed.) *Natural Theories of Mind.*

[7] Byrne y Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence.*

terpretar. Se trata, en su mayor parte, de casos de engaño intencional, apuntando de ese modo al lado maquiavélico del carácter de los primates sociales. Pero, hasta ahora, parece improbable que otras especies de primates tengan, de ordinario, representaciones del mundo tan complejas.

Los humanos son otra cosa. Quizá una de las aplicaciones mejor estudiadas de la lectura de la mente entre los humanos esté en la conversación. Los humanos emplean la intencionalidad de tercer orden rutinariamente, como la base del toma y daca que es necesario en la conversación, tal y como han puesto de manifiesto los filósofos Paul Grice y Jonathan Bennett[8]. Como podrían haber indicado, el que habla desea que los que escuchan reconozcan que el que habla pretende que los que escuchan respondan tal o tal cosa. De un lado ese intercambio se basa, en última instancia, al menos por lo que al desarrollo se refiere, en esas inclinaciones originales a prestar atención a los demás y a contestar que caracterizan a los niños. Además, gran parte de la conversación puede llevarse, de hecho, de modo relativamente automático. Pero, de otra parte, la aptitud para tomar parte en una conversación amplia y compleja —y, especialmente, de hacerlo razonable y apropiadamente en una lengua y en un marco aprendidos en la madurez— depende de que controlemos cuidadosamente y con gran atención el flujo de las actitudes e intenciones de los demás. Muchos de nosotros podemos darlo por supuesto, pero es, no obstante, algo muy difícil de hacer.

Cortesía

La noción de intencionalidad es relativamente inocua, pero conduce de manera inmediata a lo que constituye el

---

[8] Grice, «Utterer's Meaning and Intention»; Bennett, *Linguistic Behaviour*.

problema central de la vida humana, que es no tanto el modo en que tomamos conciencia de nosotros mismos, como el modo en que tomamos conciencia de nosotros mismos y de los demás. Consideremos el siguiente ejemplo etnográfico que, como muchos otros del mismo tipo, se ha novelado ligeramente para amparar al culpable. Ben y Nigel, compañeros de profesión —¿en una universidad inglesa?— caminan a lo largo de un pasillo aproximándose. Aunque en un primer momento, cuando estaban en extremos opuestos del mismo, Ben podía no haberse dado cuenta de la presencia de Nigel, cada paso les aproxima y, a medida que se acercan, Ben cae en la cuenta de la presencia de su compañero. Pero el conocimiento de Ben no se detiene ahí; si él, Ben, sabe de Nigel, entonces Nigel ha de saber de él o, al menos, éste es el sentimiento que surge en Ben, quizás en la forma de un vago desasosiego por llevar hoy puestos esos ridículos calcetines navideños. Y, desde luego, Nigel tiene también un sentimiento correlativo, quizá uno que se dirige a sí mismo como a alguien a quien disgusta Ben pero que quiere fomentar la armonía.

A medida que se aproximan crece su conciencia recíproca. Si Ben, que quiere impresionar a Nigel, le saluda desde muy lejos, parecerá torpe e inmaduro. O, al menos, ésa es la vaga sensación que tiene. Se para. Por lo que concierne a Nigel, si espera mucho para saludar a Ben parecerá frío y forzado, pero ya le resulta difícil lograr que en su rostro se dibuje una sonrisa. Y así, segundo a segundo, se acercan, mirando a todas partes excepto al otro, pendientes de sí mismos, pendientes del otro, conscientes de la reacción del uno respecto al otro. ¿Llegarán a hablar?

O tomemos este otro caso análogo, del estudio de Ivo Strecker de los hamar etíopes:

> Entre los hamar [el reconocimiento de las necesidades ajenas] sobreviene con notable lentitud cuando se ha de saludar a

un visitante. El motivo reside en... el patrón de organización social de los hamar, en el que pequeños grupos domésticos están recelando constantemente los unos de los otros. En consecuencia, el saludo sólo se produce como un *fait accompli,* esto es, cuando ya ha quedado establecido que el invitado se va a quedar, va a ser alojado, alimentado, etc. Con las personas con las que no se está estrechamente relacionado el derecho a la hospitalidad es una cuestión abierta... Cuando un invitado masculino llega, lo primero que hará será sentarse, sin comentario alguno, en la pequeña banqueta que siempre llevan consigo, bien a la sombra de un árbol si es durante el calor del día, o cerca del vallado del corral si es al amanecer o por la tarde. En esta fase, nadie del poblado parecerá advertir su presencia. (Dicho sea de paso, una experiencia irritante para el visitante europeo, que está culturalmente condicionado a esperar que [sus evidentes necesidades] sean atendidas de forma inmediata.) Pero, pasado un rato, el visitante podrá advertir que una mujer, ni muy cerca ni muy lejos, empieza a barrer el suelo. Es la primera indicación de que no va a ser rechazado. Si, después de todo, ha venido solamente para unos asuntos concretos, hará una señal, y pedirá un vaso de agua, o querrá hablar con alguien sobre una cabra que se ha extraviado o cualquier cosa que haya sucedido. De esta forma indica que no desea ser invitado para una larga estancia y así los anfitriones saben que no han de invitarle expresamente evitándose, de esa manera, tener que rechazar esa invitación, lo que sería [un insulto]. Si, por el contrario desea quedarse, entonces sencillamente continuará esperando en silencio la próxima señal que consistirá, probablemente, en que la mujer extienda una piel de vaca sobre el lugar que previamente ha barrido y le salude inclinando la cabeza; entonces se quitará su calzado y se sentará sobre la piel. Ahí descansará un rato y, entonces, al fin, comenzará el recibimiento propiamente dicho. Uno a uno, los miembros masculinos de la estancia pasarán casualmente por donde el invitado descansa. Cada uno de ellos se sentará en su banqueta, ni muy cerca ni muy lejos y después de una breve pausa, se dirigirán a él[9].

---

[9] Strecker, *The Social Practice of Symbolization,* 73-4.

Estos son ejemplos de acontecimientos aparentemente triviales, pero se trata de un tema importante, pues apuntan a una cualidad de la vida humana que parece separar decisivamente a los humanos de otros primates sociales. En los encuentros diarios de este tipo, las personas pueden sentir rutinariamente vergüenza u orgullo, inseguridad o confianza, y una multitud de otras emociones y actitudes que han sido sutilmente adaptadas en las variantes locales de la sociabilidad humana. Los hamar pueden *obligarse* o *desobligarse* recíprocamente, alentarse u obstaculizarse mutuamente. Nigel puede *insultar* a Ben, o *lisonjearle* y Ben puede *impresionar* a Nigel *o caer en desgracia ante sus ojos.* En cualquier caso, las personas tienen necesidades y deseos que no son inmediatamente físicos, pero que tienen que ver con su «rostro», por emplear el término de Erving Goffmann, con su conciencia de sí mismos en relación con los demás.

El halago y el insulto pueden parecer característicamente inmateriales. Sin embargo, estos acontecimientos tan reales pueden tener consecuencias muy duraderas. La situación puede desembocar en enemistad o en una *vendetta* ritual si Nigel no consigue dotar de simpatía a su rostro. Entre los hamar pueden ocurrir las cosas más graves. Éstas pueden surgir de un acontecimiento inicial —un insulto, por ejemplo— que no tenga un verdadero efecto físico inmediato sobre ningún grupo, ni ocasione perjuicio directo alguno sobre el estado nutricional o de salud de la persona o consecuencias inmediatamente evidentes sobre su éxito reproductivo. Como Penelope Brown y Steven Levinson han demostrado concluyentemente, los fenómenos de cortesía y ausencia de la misma absorben una tremenda cantidad de energía y esfuerzos humanos[10] y ello porque los hombres están delicadamente ajustados unos

[10] Brown y Levinson, *Politeness: Some Universals in Language Usage.*

con otros, y entre ellos mismos en relación con los demás, en una tensa red de interacción. El mantenimiento o destrucción de dicha red son asuntos de absorbente interés y avasalladora importancia.

PEDAGOGÍA Y CRITERIOS ESTÉTICOS

El aprendizaje de una variedad local de sociabilidad —cómo saludar a las personas, cómo despedirse de ellas y cómo prestar o no atención a su cara, y otras necesidades intermedias— es, por consiguiente, algo esencial a la maduración humana. El psicólogo David Premack ha demostrado que los hombres tienen una característica especial en lo que respecta a esta exigencia educacional, característica que él denomina «pedagogía». La pedagogía surge del sentido del «yo» y el «otro», pero con un matiz peculiar: se trata de un conjunto de aptitudes a través de las cuales un individuo «observa a otro, y le juzga, a él o a ella, conforme a cierto criterio, e interviene para dirigir el comportamiento del que aprende de conformidad con ese criterio[11]». Premack sostiene que el conjunto de capacidades cognitivas que podemos imputar a los chimpancés cuando se transmiten sus técnicas materiales no son propiamente pedagogía sino, más bien, aprendizaje imitativo, no obstante su alto nivel. Los chimpancés practican una forma de adiestramiento, pero ese adiestramiento no implica un criterio estético, y Premack es sumamente cuidadoso al diferenciar el adiestramiento de la pedagogía. En el adiestramiento del chimpancé hay siempre una compensación directa al adiestrador, puesto que el aprendiz es entrenado para realizar algún servicio a quien le adiestra.

A diferencia de esto, la pedagogía humana, en su pleno desarrollo, presupone, en primer lugar, la disponibilidad

---

[11] Premack, «Pedagogy and Aesthetics as Sources of Culture», 18.

para invertir tiempo en adiestramiento sin compensación inmediata. En segundo lugar, implica un sofisticado juicio estético de qué constituye una buena ejecución, sea en el uso de habilidades técnicas o sociales. En tercer lugar implica representarse la diferencia entre lo que es la propia aptitud del pedagogo y la del aprendiz y, en consecuencia, la intencionalidad de orden superior.

Desde una perspectiva darwiniana el pago diferido de la pedagogía es su característica más sorprendente, pues lleva a cabo lo que el biólogo evolucionista John Maynard Smith modela como «el juego del contrato social» [cooperaré]; si otro individuo [abandona] me sumaré a su castigo; si otro individuo rehúsa unirse al castigo le trataré como si hubiera [abandonado][12]. Maynard Smith supone que una estrategia de este tipo sólo podría encontrarse entre los hombres, quienes —por expresarlo con la terminología de Premack— poseen un criterio estético con el que juzgar el comportamiento. Pero el juego del contrato social es tan sólo un equivalente funcional de la pedagogía porque «castigo» y «unirse para castigar» son acciones ejecutadas por la pedagogía principalmente durante la crianza de los jóvenes, no a través de transacciones entre adultos plenamente formados. Además, la fuerte dependencia emocional de otros, tanto en la infancia como en la etapa adulta, hace esa característica tan poco egoísta más comprensible, y a su fuerza más suavemente persuasiva de lo que el lenguaje de la teoría de los juegos podría sugerir.

Las consecuencias de la pedagogía yacen en la aptitud humana de transmitir un «criterio estético», por utilizar la expresión de Premack. Tales criterios se aplican entre los hombres, en primer término, a las interacciones entre las personas, pues ése es el primer —si no el último— foco de

[12] Maynard Smith, «Game Theory and the Evolution of Cooperation», 452.

nuestro interés como especie. Un criterio estético es específicamente interactivo.

Resulta tentador transformar la noción de «criterio estético» en una idea más familiar, como la de normas sociales, moralidad o, simplemente, cultura. Pero pienso que es importante resistir la tentación, puesto que estos u otros términos pueden transmitir una certidumbre o predictibilidad inapropiadas. Un criterio estético puede pensarse mejor como algo esencialmente flexible, y que requiere algo de juicio y de imaginación. Los criterios estéticos subdeterminan la acción presente: sea lo que fueren, no son un programa de acción a seguir al pie de la letra o un algoritmo de cálculo. Si los criterios estéticos no fueran flexibles y, en consecuencia, eventualmente capaces de transformarse en nuevos criterios y nuevas sensibilidades, no habría historia: hubiéramos reproducido siempre el mismo patrón de conducta una y otra vez.

Podemos captar alguna evidencia de esta subdeterminación en la etnografía contemporánea. Por ejemplo, en su monografía sobre los ilongotes de las islas Filipinas, Rosaldo escribe acerca de lo que yo llamo un «criterio estético» como «temas e imágenes emocionalmente orientadas» que «mantienen en los ilongotes un sentido de consistencia en las cosas que hacen las personas y que les permite, en consecuencia, ver a lo largo del tiempo que las personas actúan en formas más o menos familiares por razones más o menos conocidas[13]». «Más o menos» significa aquí solamente que temas e imágenes carecen en sí mismas de fuerza pero que se las dota de la misma por las personas que las emplean para interpretar sus relaciones recíprocas en situaciones específicas.

Edward Schieffelin hace una afirmación análoga sobre los kaluli de Nueva Guinea. Escribe acerca de «escenarios

---

[13] Rosaldo, *Knowledge and Passion*, 27.

culturales» que evidencian cómo la gente «moldea la realidad en formas inteligibles[14]». Schieffelin mantiene un intenso sentido de la acción humana trabajando sobre y por medio de un criterio estético, y de la gente que improvisa sus interacciones según un sentido de lo que parece ser adecuado y de lo que no. A través de su narración resulta fácil apreciar cómo dicho criterio es esencialmente flexible. No resulta sorprendente, por ejemplo, que la elaborada ceremonia kaluli del Gisaro sea de reciente adquisición, aunque se haya naturalizado en un período relativamente corto de tiempo y sea ahora de vital importancia en el modo de vida kaluli. La noción de subdeterminación del criterio estético permite, simultáneamente, la predictividad aproximada y la innovación, la repetición con variación constante que están incorporadas a esa historia en ese cambio de cultura.

Desde luego, también se aprenden y se enseñan otras materias: fabricar puntas de flechas, tejer, leer, cultivar, conducir, tocar la flauta. Éstos no son criterios estéticos sociales. Muchos de estos procedimientos, o partes de estos procedimientos, podrían denominarse mejor «automatismos», pues, una vez aprendidos, los realizamos sin pensar. La creación de automatismos contribuye a nuevas formas de causación humana tales como la acción del pasado sobre el futuro, o entre personas alejadas entre sí, a través de la escritura y la lectura. Pero, por importantes que sean en la historia humana, los automatismos y los conocimientos técnicos dependen todavía en su existencia de un criterio social estético, de la misma forma que —de acuerdo con la tesis de Nicholas Humphrey— entre los demás primates sociales la mera tecnología depende, en última instancia, de relaciones sociales dignas de confianza.

---

[14] Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely*, 2.

Incluso es posible ir más allá, puesto que conocimientos y herramientas existen no sólo como una relación entre las personas y el mundo material, sino como componentes de actividades llevadas a cabo en relación con otras personas. Tú, querido lector, sostienes ahora este objeto físico, este libro, producto de muchos automatismos y de muchas relaciones entre las personas y el mundo natural. Pero es también el resultado de muchas relaciones sociales, y su objetivo presente, su existencia —su ontología, si quieres—, en tus manos es social e interactiva, no física: por medio de él te relacionas conmigo y, más allá de mí, con Ruth Benedict y Eric Wolf, con los kaluli, los ilongotes, los hamar, con Ben y Nigel y quizás, además, contigo mismo.

Creatividad y repetición con constante variación

Como he subrayado, el carácter subdeterminante de los criterios estéticos, su naturaleza esencialmente fluida y reinterpretable, más que exactamente determinante y preprogramada, otorga un papel esencial a la invención y a la creatividad. Se trata de un punto que ya estaba implícito en la argumentación de Humphrey: cuando escribía sobre la sociedad en analogía con una escuela empleaba imágenes de cálculo o exámenes y, en consecuencia, del intelecto social funcionando como un algoritmo. Pero cuando lo hacía sobre la verdadera complejidad de la vida en un marco social cambiante echaba mano de palabras como creatividad e imaginación. Análogamente, la psicóloga Sylvia Scribner escribe que «bajo la superficie del [pensamiento práctico] yacen retos continuos de creatividad —la invención de formas nuevas para manejar viejos y nuevos problemas[15]». Scribner considera problemas téc-

[15] Scribner, «Thinking in Action: Some Caracteristics of Practical Thought», 28.

nicos y sociales relativamente sencillos en la organización del trabajo para un propósito bien definido. Pero el mundo social ofrece ocasiones mucho más diferenciadas y mucho más ambiguas en las que las personas deben inventar una relación y en las que, correlativamente, las habilidades de la sociabilidad han de ser más creativas.

Uno de los aspectos en los que las personas son creativas y, a la vez, están interesadas en hacer las cosas bien, es en la narración de acontecimientos del pasado reciente, en contar historias acerca de lo que realmente sucedió. En esas circunstancias, como Rosaldo escribe sobre los ilongotes, no se trata de aplicar simplemente «programas esquemáticos» sino de utilizar «imágenes y cadenas asociativas que expresen qué [motivos y hechos] puedan conectarse razonablemente y con qué[16]». La fuerza de «razonablemente» consiste en que es posible más de una secuencia narrativa y más de una identificación del relato con las circunstancias actuales, y que todas sean igualmente defendibles, de modo que en cada caso particular el vínculo creativo y asociativo pueda tomar una entre muchas formas.

Creatividad es una palabra fuerte, pero en el sentido en que aquí la empleo se relaciona con los actos cognitivos conexos que realizan las personas al intentar captar una compleja experiencia interactiva. No sólo el cálculo de Humphrey sino también la interpretación, evaluación e inferencia podría alinearse junto con la creatividad en el mismo espectro. Así, una de las ideas que ha acompañado al descubrimiento de las características propias de la sociabilidad es un nuevo concepto de la comunicación humana. Según el viejo modelo primitivo concibo mis pensamientos, luego los envuelvo en palabras que envío con mi boca a través de vibraciones que recibe su oído y que luego viajan hacia su cerebro donde usted desenvuelve mis pensamientos de las palabras en que habían sido envueltos.

---

[16] Rosaldo, «Toward an Anthropology of Self and Feeling», 140.

En el nuevo modelo mutualista incluso los actos del discurso corriente cotidiano implican una etapa crucial de interpretación e inferencia. En este modelo dos interlocutores hacen todo lo posible para demostrarse recíprocamente que mantienen una conversación, que hablan sobre una misma cosa y que cada uno desea escuchar al otro. En la terminología de Grice, el orador y la audiencia tienen que establecer una relación. El orador habla, pero, en realidad, lo que hace es algo diferente: lanza sus palabras al dominio público y la audiencia tiene todavía que dar un salto, inferir, interpretar que esas palabras se relacionan con temas anteriores de la conversación, que poseen un significado, que se le dirigen a ella, averiguar qué quieren decir, y así sucesivamente.

El sentido de interpretación, evaluación, inferencia e incluso creatividad, de un lado, y de comunicación efectiva, de otro, se capta en este gráfico ejemplo que nos ofrece el filósofo ruso Mijaíl Bajtin:

> Dos personas están sentadas en una habitación. Las dos en silencio. De pronto una de ellas exclama ¡Bueno! La otra no contesta.
>
> Para nosotros, como extraños, toda la «conversación» es completamente incomprensible... Sin embargo, este peculiar diálogo entre dos personas, de tan sólo una única palabra, si bien, sin duda, expresivamente entonada [la palabra rusa es *tak*] tiene pleno sentido y resulta acabado y pleno de significado.
>
> Para descubrir el sentido y el significado de este coloquio debemos analizarlo. Pero ¿qué es lo que exactamente podemos someter a análisis? Cualesquiera que sean los esfuerzos que nos tomemos con la parte puramente verbal del diálogo (i. e., el modo en que tratemos de desenvolver el significado de las palabras) no nos acercaremos, sin embargo, en lo más mínimo, a la comprensión de todo el diálogo.
>
> (...) ¿Qué es lo que echamos en falta? Echamos en falta el «contexto extra-verbal» que hace de la palabra *bueno* una expresión llena de significado para el oyente. [Echamos en falta lo que ambos saben y lo que ambos saben que cada uno sabe.] En

el momento en que la conversación se producía ambos interlocutores *miraron* hacia la ventana y *vieron* que había empezado a nevar; *ambos sabían* que todavía era mayo que ya era hora de que llegara la primavera... *Los dos estaban esperando* la primavera y los *dos quedaron amargamente disgustados* por la última nevada. Sobre esta visión conjunta (los copos de nieve al otro lado de la ventana), sobre este conocimiento compartido (la época del año —mayo) y unánimemente valorado (el cansancio del invierno, el anhelo de la primavera), de todo esto dependía directamente lo que se ha dicho, y todo eso se capta en su vivo y verdadero significado y, sin embargo, todo esto permanece sin articularse o especificarse verbalmente. Los copos de nieve están al otro lado de la ventana; la fecha, en la hoja de un calendario; la valoración, en la psique de los [interlocutores]; y, sin embargo, todo esto se da por supuesto con la palabra *bueno*[17].

Una forma de pensar la creatividad en este sentido cotidiano es concebirla como un juego, el juego de imágenes, asociaciones, sentimientos, signos simbólicos y sus relaciones, tal como pudiera encontrarse en la música, las matemáticas, los mitos o las artes plásticas. Lo decisivo en este caso es que lo que caracteriza al juego no es su falta de sentido. Pues, en primer lugar, el juego, con sus símbolos, sus relaciones y sus significados como, por ejemplo, en el juego matemático, conduce a un auténtico descubrimiento, a afirmaciones e ideas que pueden verificarse intersubjetivamente. Y, en segundo lugar, el juego puede ser algo muy serio: el juego de palabras y el sonido de los niños cuando están aprendiendo a hablar no es un simple «juego», sino ejercicio y experimentación con el material mismo de que se hace el habla.

Como Douglas Hofstadter ha explicado convincentemente, el patrón fundamental consiste en realizar variaciones sobre un tema. Esto es, el modelo de aliteración y rima de un niño de cuatro años, al igual que la repetición

[17] Bajtin, citado en Holquist, *Dialogism,* 62-3.

con constante variación de la música de Bach, por poner un ejemplo, dependen de que exista un tema que se perciba en su variación. A este respecto la creatividad no significa tanto creación de la nada cuanto, más bien, el bordado que se efectúa sobre un tejido ya existente. De modo que la creatividad sigue muy de cerca la forma que tienen realmente las cosas y representa —tal y como Hofstadter lo plantea— un «deslizamiento» desde lo que es hasta lo que casi es. Hofstadter nos proporciona el siguiente ejemplo de lo que él llama la deslizabilidad ordinaria, pero, sin embargo, muy brillante, de la vida cotidiana:

Escuché casualmente [la siguiente variación de un tema] una tarde de este último verano, en una cafetería repleta, en la que un hombre entraba acompañado de una mujer. Le dijo: «Desde luego, no me gustaría estar de camarera aquí esta noche». Se trata de un ejemplo perfecto de variación subjuntiva sobre un tema dado —pero [a diferencia de un deslizamiento laboriosa y deliberadamente efectuado] éste se efectuó sin estímulo externo alguno... [Un deslizamiento deliberado] parece absolutamente mundano al lado de esta observación deslizada casualmente y que su acompañante no juzgó particularmente inteligente o ingeniosa, limitándose a aprobarla con un simple «ajá».

Encuentro este ejemplo no sólo interesante sino altamente estimulante. Si se intenta analizarlo parecería, a primera vista, como si te obligara en tanto que oyente a imaginar una operación de cambio de sexo desarrollada en un tiempo récord. Pero cuando, sencillamente, *comprendes* la observación, te das cuenta de que, en realidad, quien la hizo no albergaba intención alguna de formular esa imagen tan extravagante. Su observación era mucho más figurativa, mucho más abstracta. Se basaba en una percepción instantánea de la situación, una especie de sentimiento de «por el amor de Dios, cómo podría...» que mueve en un flash instantáneo al resultado de decir «simplemente porque soy un ser humano puede ponerme en el lugar de esa agobiada camarera —por consiguiente *podría haber sido esa camarera*». Lógica o no, ésta es la forma en que se mueven nuestros pensamientos[18].

---

[18] Hofstadter, *Metamagical Themas,* 238.

Más que eso, podemos decir que el hombre había comprendido la situación y tenemos la evidencia de que lo hizo porque efectuó este deslizamiento, este leve pero esencial movimiento desde lo que es hacia lo que podía haber sido. El deslizamiento fue la comprensión.

El próximo paso es corto pero necesario y nos lleva de la comprensión rutinaria en una situación rutinaria a esas experiencias algo más importantes, a saber, el aprendizaje de un nuevo tema y el descubrimiento de nuevas variaciones. Hofstadter no nos proporciona ninguna razón por la que la comprensión de este hombre sea para él un descubrimiento. Pero no existe en principio ninguna diferencia entre la primera vez que uno descubre ese «por el amor de Dios cómo podría...» y la centésima vez. Aquí, aprendizaje y comprensión son, en efecto, la misma cosa. Tanto los niños como los adultos aportan imaginación y creatividad —deslizamiento— al aprendizaje y, especialmente, al aprendizaje sobre situaciones. También lo hacen los trabajadores inmigrantes, cautivos y esclavos, mujeres solteras y hombres casados, viajeros e, incluso, antropólogos. Todas éstas son personas que parten, desde cero, en una nueva sociedad, que necesitan efectuar el salto desde la ignorancia y la incompetencia al conocimiento. Así, esta creatividad cotidiana resulta suficiente para la vida diaria, una vida cotidiana que parece siempre la misma, pero que, de hecho, es siempre diferente; resulta también suficiente para que los niños se inicien en esa vida, o para que lo hagan los extranjeros.

Pero, habiendo dado este paso, no podemos evitar dar el siguiente. En el centro de mi preocupación está el problema de cómo los hombres se las arreglan para hacer historia. ¿Qué es lo que les permite, por ejemplo, transformar su sociedad actual en otra distinta? Y la respuesta, en parte, debe ser ésta: lo hacen empleando las mismas aptitudes que permiten a cualquiera comprender y abordar una situación nueva y sin precedentes. Esto implica, por

supuesto, que surgen nuevas situaciones, que la vida ordinaria que crea nuestra inventividad social escapa por completo al poder de cualquiera para controlarla y dirigirla por cauces familiares. Este hecho es el que se contiene en la frase siempre tan útil de Max Weber acerca de las «consecuencias no previstas» y que estimo es básico para la naturaleza causal y metamórfica de la vida social. De modo que hacer historia es, muy a menudo, un problema de tratar creativamente con una metamorfosis ya consumada, con una metamorfosis que se presenta a sí misma como un hecho consumado. Además, esa metamorfosis sobreviene no individualmente, no atomísticamente, sino en un flujo de acción que es «efímero, ambiguo y propenso al cambio, y ello también como consecuencia de nuestras propias acciones»[19]. ¿De qué otra forma podríamos comprender ese flujo, ni de qué otra forma podríamos inventar medios para responder ante él? Sólo actuando subjuntivamente, sólo transformando lo que no fue, pero pudo ser, en lo que de hecho ahora es; empleando la misma creatividad que les permite comprender y recrear lo viejo, lo ya dado, las personas también crean lo nuevo, nuevas formas de relación y nuevas formas de vida en común.

Habla y narraciones

Para terminar me ocupo del habla, y subrayo que mi preocupación es el habla, no la lengua. La distinción entre las dos fue dibujada a comienzos del siglo XX por el lingüista francés* Saussure, quien tomó la lengua *(langue)*

---

[19] Véase Smith y Wilson, *Modern Linguistics: The Results of Chomsky's Revolution.*

* Así en el original. En realidad Ferdinand de Saussure nació en Ginebra (Suiza), en el año 1857. Murió en 1913. *(N. del T.).*

como el tema de principal interés para los lingüistas, en tanto que estructura mental abstracta, complejo de relaciones entre las distintas palabras de un vocabulario y entre los distintos tipos de palabras en la sintaxis. Una abstracción que puede efectuarse para mostrar un grado de claridad y precisión que no se halla tan fácilmente en las desordenadas realidades del habla *(parole)* real.

Durante la mayor parte del siglo XX ha prevalecido este punto de vista acerca del habla, es decir, considerarla un sistema que ha de estudiarse como algo predominante o puramente formal, como lengua. Incluso en años recientes el influyente lingüista Noam Chomsky ha sostenido que el conocimiento de la lengua es por completo diferente de otros tipos de conocimiento. La lengua se especificaría como un sistema de reglas gramaticales que tienen, en última instancia, una estructura profunda innata a los seres humanos. Esta estructura gramatical profunda subyace tras la estructura superficial de cualquier gramática real de cualquier lengua dada. Sostiene, además, que esto se evidencia en la velocidad con que los niños humanos aprenden las complejidades de la lengua, en comparación con la relativa lentitud con que adquieren otros conocimientos. A este mecanismo mental innato lo denominó Chomsky Dispositivo de Adquisición de la Lengua (LAD)*.

Sin embargo, muchas de las objeciones que antes formulé contra las nociones de cultura podrían repetirse ahora contra el concepto de LAD, que es, esencialmente, un concepto de índole individualista y asocial, carente de percepción alguna de la sociabilidad humana. Consiguientemente, los investigadores comienzan a explorar perspectivas más sociales e interactivas. Así, por ejemplo, Jerome Bruner, que intenta mantener todavía el uso

---

* Language Acquisition Device *(N. de T.).*

del concepto LAD pero situándolo en un contexto diferente:

> La adquisición de la lengua comienza antes de que el niño pronuncie su primer discurso léxico-gramatical. Comienza cuando la madre y el niño crean un marco predecible de interacción que pueda servir como un microcosmos de comunicación y para la constitución de una realidad compartida... [El niño] no podría verificar... la adquisición de su lengua sin, al mismo tiempo, disponer de un marco único y orientativo de aptitudes para el aprendizaje de la misma —algo parecido a lo que Chomsky ha llamado «Dispositivo de Adquisición de la Lengua» (LAD). Pero este dispositivo del niño no podría funcionar sin la ayuda proporcionada por un adulto que entra con él en un plan transaccional. Ese plan, inicialmente bajo el control del adulto, suministra un sistema de Apoyo a la Adquisición de la Lengua (LASS*)... En una palabra, es la interacción entre el LAD y el LASS la que hace posible que el niño ingrese en la comunidad lingüística —y, al mismo tiempo, en la cultura a la que la lengua sirve de acceso[20].

Pero el psicólogo Michael Tomasello lleva esta tesis mucho más lejos rechazando, en el curso de ese proceso, los conceptos de LAD y de una gramática innata y universal:

> La lengua y su adquisición descansan obvia y esencialmente en un proceso básico de percepción, atención, categorización, aprendizaje, memoria y otros procesos cognitivos generales. Pero en la mayoría de los casos son las versiones sociales de éstos —percepción social, atención social, cognición y aprendizaje sociales— los que resultan de importancia decisiva para la adquisición de los aspectos únicos de la lengua que la distinguen de otras actividades humanas. Una vez que la lengua humana —y, en particular, sus propiedades sistemáticas tal y como se expre-

---

20 Bruner, *Child's Talk*, 18-19.

* Language Acquisition Support System *(N. de T.)*.

san en la gramática— es vista en el marco de estos conocimientos socio-culturales la aptitud para aprenderla resulta más difícil de concebir... que la necesaria para adquirir muchos otros conocimientos y convenciones culturales[21].

Estos problemas distan de haber sido solucionados. Pero, en lo sucesivo, adoptaré el punto de vista de que las aptitudes para aprender la gramática y para comprender el mundo interactiva y conjuntamente con otras personas son inseparables las unas de las otras. Juntas vienen a conformar el habla.

El habla es, por consiguiente, una actividad recíproca, intersubjetiva, y esencial a esta reciprocidad es el hecho de que las personas hacen cosas por, para, con y en relación a otras o a través del habla. Mediante ésta, entre otras muchas cosas, prometemos, amenazamos, preguntamos, afirmamos, avisamos, tranquilizamos y decidimos. El sentido de operar sobre y con las personas que realiza el habla puede verse cuando tratamos de ponernos de acuerdo. A primera vista podríamos imaginar que ponerse de acuerdo es, por así decirlo, algo que depende de cierto estado de cosas en el mundo. Primero lo sabe uno y luego lo saben dos. Y, desde luego, cuando Nigel conviene con Ben (resulta que al fin se saludaron, incluso se pararon a charlar) en que hace un día bastante horrible, típicamente inglés, se da por supuesto que existe algo de información en este acuerdo. Pero, de hecho, esa información no concierne a nuevos datos sobre el mundo físico, como sería decir que la lluvia fría que cae procede de Siberia. Ben y Nigel no pueden sino imaginar que cada uno es dolorosamente consciente de ello. Más bien el acuerdo afirma, para comenzar, un fragmento de intencionalidad de segundo orden, que ambos saben, y que saben desde luego que el otro sabe, que está lloviendo. Evidentemente nos encon-

[21] Tomasello, «The Social Bases of Language Acquisition», 83.

tramos de nuevo con el «bueno» de Bajtin, sólo que los interlocutores se tienen menos simpatía y han de realizar un esfuerzo mayor para alcanzar la armonía. Y, en efecto, la información, y la acción recíproca, no se detienen ahí, pues lo que de hecho está en vías de lograrse, poco a poco, es un entendimiento recíproco más profundo: respecto al deseo del otro de charlar, de ser amigable, de abrir un hueco para ulteriores intercambios. Desde cierto punto de vista esto es información, no cabe duda, pero esa información constituye el material con el que se hacen las relaciones. Así que, desde otro punto de vista, Ben y Nigel están ocupados, recíprocamente ocupados, y no en sus respectivos conocimientos sobre cuestiones meteorológicas.

En la historia reciente de nuestras ideas sobre la lengua estos «actos verbales» —la expresión es de los filósofos Austin y Searle[22]— se configuran como casos especiales que son secundarios a la función primaria del habla en tanto que expresión externa del pensamiento interno, incorpóreo, representacional, descriptivo y proposicional. En la vieja perspectiva de la comunicación los pensamientos son objetos que constituyen proposiciones falsas o verdaderas acerca del mundo físico utilizándose el habla únicamente como su envoltura. Pero si el habla se contempla como un componente de la sociabilidad humana, ese pensamiento incorpóreo parecerá, por el contrario, un caso peculiar y especial del habla: habla inarticulada de forma descriptiva sin un interlocutor explícito. Podría ocurrir muy bien que ese habla interna, ese pensamiento de uno mismo, con más o menos palabras, exista y tenga profundas raíces en nuestro pasado evolutivo. Pero sólo llegaría a ser la norma, la forma esencial de lenguaje interior, después de muchos desarrollos. Uno de ellos, que he descrito en el libro *The Buddha* es la invención de un modo generalizado de habla que se dirige a una audiencia indeter-

---

22 Austin, *How to Do Things with Words;* Searle, *Speech Acts.*

minada, no específica, y al futuro. Este pensamiento filosófico abstracto, incorpóreo, aparentemente sin contexto, se inventó a la vez, evidentemente de forma por completo independiente, en la India y en la Grecia antiguas. Tales ideas y prácticas cobraron luego nueva vida en una nueva forma de relación social por medio de la escritura y la imprenta, lo que permitió a los escritores dirigirse a seres anónimos y desconocidos y a la posteridad.

La facultad de informar y actuar simultáneamente sobre los demás se combina eficazmente con lo que constituye, sin disputa, la mayor carga de información de la actividad del habla: la narración de historias. Tal como aquí la empleo, la narración de historias puede referirse a sucesos sin importancia, como la observación casual que le revela a mi mujer que , en efecto, hoy fui al banco. Pero puede referirse, asimismo, a la narración de la *Ilíada* o a la redacción y lectura de *Declive y caída del Imperio romano.* En realidad, la narración de historias apunta a lo que tal vez sea la capacidad humana más poderosa, que es la de comprender los humores, pensamientos y planes propios y ajenos y la metamorfosis de esos estados mentales en un largo flujo de acción. Desde esta perspectiva los hombres pueden comprender un marco social complejo con una larga dimensión temporal, pueden comprender los cambios en ese marco y, además, pueden recabar de cualquiera información específica e interpretaciones de ese flujo. Este pensamiento narrativo descansa en el corazón mismo de la sociabilidad, y a él dedicaremos el próximo capítulo.

Reajustando

Estas aptitudes en que queda diseccionada la sociabilidad humana no son necesariamente irreductibles ni cubren todas las aptitudes característicamente humanas. Los instrumentos actuales con que los psicólogos cognitivos o

los etólogos exploran las diferencias entre las especies de primates tendrían que ser bastante más sutiles y menos generales. Sin embargo, quiero establecer el punto de vista de un antropólogo y propugnar que estas aptitudes funcionan juntas, y producen un efecto unitario como es el poder de crear, mantener y cambiar las formas de la vida social.

Este capítulo resume mi respuesta fundamental a la pregunta de cómo la gente llega a tener historia. En lo que sigue dejaré las cuestiones biológicas y —excepto en algunas partes del próximo capítulo— psicológicas de lado y analizaré algunas de las implicaciones de la sociabilidad. Examinaré el pensamiento narrativo y cómo conforma la acción a través de un ejemplo práctico de personas que comprenden un gran movimiento metamórfico en la vida social, y analizaré, asimismo, el carácter de la antropología. Pues aunque la antropología sea sólo un tema menor, una nota al pie de la sociabilidad humana, depende decisivamente de una faceta de la sociabilidad: la facultad de llegar a imaginar las narraciones de otros, de otros con los que uno no tiene en principio ninguna conexión imaginable.

5
Leyendo mentes y leyendo la vida

En *Actual Minds, Possible Worlds* el psicólogo Jerome Bruner traza un contraste entre lo que denomina el modo de pensamiento paradigmático y el modo de pensamiento narrativo. El primero es el propio de la filosofía, la lógica, las matemáticas y las ciencias físicas, en tanto que el segundo es el que se refiere a la condición humana. Subraya que el modo narrativo está poco comprendido y reflexiona como sigue:

Quizá uno de los motivos sea que la narración debe construir simultáneamente dos paisajes. Uno es el ámbito de la acción, donde los elementos constitutivos son los propósitos de la misma: agente, intención o meta, situación, instrumento, algo que se corresponde con la «gramática de la narración». El otro es el ámbito de la conciencia: lo que está implicado en la acción, en el sa-

ber, pensar o sentir, o en lo que no sabemos, pensamos o sentimos. Los dos ámbitos son esenciales y distintos; se trata de la diferencia entre Edipo compartiendo el lecho de Yocasta antes y después de saber que es su madre[1].

Considero que los conceptos de modo narrativo y ámbito dual son potencialmente muy fructíferos. Apuntan al corazón de la capacidad humana para imaginar, interpretar o malinterpretar otros estados mentales y, asimismo, apuntan más directamente a la amplitud de la sociabilidad humana como un todo. Pero estas y otras ideas a las que me referiré en este capítulo son también de índole distintivamente psicológica, en tanto que tratan de contestar a la pregunta de la psicología: ¿Cuál es la naturaleza de la mente? En realidad no creo que la antropología o la psicología estén, o deban estar, tan netamente separadas como de esto se pudiera deducir. Pero quiero sugerir que es necesario cierto movimiento desde las ideas psicológicas a las antropológicas. Se trata de un movimiento muy parecido al de montaje y desmontaje tal y como es descrito por Wolf. Las ideas psicológicas desmontan las complejidades de la interacción humana en partes claramente investigables; pero el pensamiento antropológico necesita reunir estas partes en algo que se corresponda más estrechamente con el complejo flujo de la vida humana histórica y social.

En *Actual Minds* Bruner se preocupó principalmente del ámbito de la conciencia y del modo narrativo de pensamiento tal y como se realizaba en las personas adultas, especialmente en la literatura. Janet Astington aplica estas ideas en una dirección distinta, hacia la «narración y la teoría de la mente infantil», confirmando que se produce un cambio esencial entre los tres y los cinco años, cuando

---

[1] Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds,* 14.

los niños comienzan a comprender la diferencia entre los dos ámbitos, la diferencia entre lo que es verdad y lo que alguien piensa que es verdad, entre «el tejedor sabe que el telar está vacío» y «el emperador cree que el telar debe tener tela»[2]. Astington se aproxima a estos problemas desde la perspectiva de la teoría de la mente, una perspectiva psicológica que contempla a los niños conformando, por así decirlo, sus propias psicologías tradicionales, sus propias teorías mentales sobre cómo funcionan sus mentes y las de los demás. Extrae sus conclusiones de un marco experimental deliberadamente simplificado, en el que un experimentador se relaciona con uno o, a lo sumo, dos niños a los que proporciona tareas estrictamente definidas para su realización. Pero incluso en este marco tan delimitado la actuación de los niños da a entender, a la vez, algo más. Por ejemplo, Astington anota que si situamos una tarea experimental en un marco normativo se facilita la comprensión de los niños, con independencia de que se transmita cualquier otra información adicional.

De ello parece deducirse que el modo narrativo podría llegar a ser algo más, algo más allá de las teorías individuales o de las aptitudes en las que podría ser analizado. Sería útil pensar en una capacidad distintiva, el pensamiento narrativo, como característica de la especie humana que la diferencia de otras especies. La lectura de la mente o la intencionalidad de orden superior constituye un fundamento necesario del pensamiento narrativo. Pero esto no agota el problema, pues el pensamiento narrativo suministra una forma todavía más eficaz de lectura de la mente que permite a los humanos captar un pasado más dilatado y un futuro expresado de forma más intrincada, así como un medio social más abigarrado. El pensamiento narrativo permite que las personas capten un complejo flujo de acción y actúen en consonancia con el mismo. En otras

[2] Astington, «Narrative and the Child's Theory of Mind».

palabras, el pensamiento narrativo es el proceso mismo de que hacemos uso para comprender la vida social en torno nuestro. En él se fundamenta directamente la sociabilidad más elaborada y mutable que diferencia a los humanos de sus primos, el resto de los primates sociales. Desde esta perspectiva el vínculo entre el ámbito de la conciencia y el de la acción es mucho más estrecho de lo que, a efectos expositivos, dan a entender Bruner y Astington. Pues en nuestro pasado evolutivo, como en nuestro pasado reciente, los ámbitos de la acción y la conciencia han sido parte de un único flujo real y determinante de hechos y consecuencias muy importantes.

Los psicólogos Trevarthen y Logotheti transmiten en las siguientes observaciones, cuando escriben acerca de ese mismo período crucial en el desarrollo de los niños, cierto sentido de reagrupamiento, de reubicación de facultades muy pequeñas en su marco viviente:

> En todas las culturas el período entre los tres a los cinco años es aquel en que los niños comienzan a descubrir oportunidades más amplias de cooperación, así como los aspectos más ásperos del conflicto humano y la agresión. Comienzan imitando y comparando y luego adquieren *imaginación para una cooperación real en un drama narrativo en el que los papeles simulados se complementan unos a otros.* Las emociones de gusto y disgusto se expresan intensamente en el juego. Cuando éste termina, las luchas pueden convertirse en agrias y vulgares. Perduran amistades y antipatías, pero están abiertas a la negociación y al cambio. El compartir alegre y confiado de experiencias, y de los motivos que les otorgan significado, depende de la aceptación de reglas y del ejercicio de aptitudes comunicativas que faciliten el acuerdo[3]. [Cursiva del autor.]

El mundo del niño, tal y como es descrito por Trevarthen y Logotheti, es, en suma, un lugar mucho más difícil,

---

[3] Trevarthen y Logotheti, «Child in Society, and Society in Children», 173.

arriesgado y complicado. Se parece más, en realidad, a la vida social humana y, desde luego, más al umbral de la vida social humana que la competencia adulta debe afrontar. Pensar que las personas mantienen una teoría en relación con las ideas y creencias de otras es, quizá, un primer paso razonable para tratar de comprender cómo dominan las complejidades sociales. Pero para entrar en juego, simular papeles o negociaciones en torno a la amistad y la antipatía del niño —y, *a fortiori,* el adulto— deben construir una comprensión más sofisticada del marco social que la que puede suministrarnos la lectura de la mente en sentido limitado.

Programas de investigación

En la enumeración que sigue he tratado de transmitir la aspiración del antropólogo al reagrupamiento y a la integración contrastando algunos de los problemas de investigación antropológica con los de la psicología y la etología de los primates. No es mi deseo que estas comparaciones resulten ofensivas: los psicólogos y los biólogos de la conducta construyen una visión de los hombres que va de lo simple a lo complejo, mientras que los antropólogos parten de lo complejo. Sin embargo, sostengo que algunas de las características de la mente humana —o, mejor, del proceso distributivo humano— aparecen solamente cuando lo complejo se toma en consideración.

Analicemos las siguientes «escenas primarias». Son, por así decirlo, las direcciones escénicas que determinan lo que ha de ser considerado de interés por una disciplina u otra.

1. Un sujeto genérico (con teorías o módulos mentales) se enfrenta con el medio. (Éste es el modelo que subyace, por ejemplo, tras los experimentos con animales, o con

personas que operan con aparatos experimentales y no interactivamente con otras personas.)

2. Sujetos genéricos se confrontan recíprocamente y con su medio en un marco social cambiante y con un horizonte temporal limitado. (Este marco más social es característico del punto de vista de Nicholas Humphrey sobre la interacción de primates, así como de muchos experimentos de teoría de la mente.)

3. Sujetos clasificados por la edad, el sexo y el rango se confrontan recíprocamente y con el medio físico en una comunidad cara a cara durante algún tiempo. (Esto es característico de los estudios etológicos longitudinales, como los de los chimpancés de Gambia o del zoo de Arnhem.)

4. Roles tipo, basados en sujetos singulares pero diferenciados por estatus sociales innatos o adquiridos se relacionan recíprocamente y con el medio físico en una comunidad cara a cara con una poderosa tradición cultural y una organización social compleja. (Éste es el punto de vista característico de la etnografía de Benedict o Radcliffe-Brown.)

5. Sujetos específicos, con roles tipo cambiantes se relacionan recíprocamente y con el medio físico, en una comunidad cara a cara y con una organización social compleja, un largo pasado, un futuro incierto y una herencia cultural progresiva. (Éste es el tipo de etnografía de orientación histórica a la que, poco a poco, se van inclinando los antropólogos.)

6. Los que figuran referidos en el número 5 se unen a otros, y contra otros, en grupos de interés, grupos étnicos y clases sociales para rehacer su herencia (de roles tipo y grupos) frente al cambio social global y las fuerzas del medio social. (Ésta es la etnografía de Wolf, el cuadro que se ha vuelto a montar en su totalidad, lo que es en muchos aspectos una tarea todavía por concluir.)

Seguramente que he simplificado demasiado, pero

esta enumeración me ayudará a señalar tres puntos importantes.

El primero se refiere a la diferencia de perspectiva temporal entre el comienzo y el final de la lista. Humphrey, por ejemplo, escribe que los primates sociales habitan en un mundo donde, como ya he indicado, «la evidencia en que se basan sus cálculos es efímera, ambigua y propensa al cambio, y ello también como consecuencia de sus propias acciones». La palabra clave aquí es «efímera». No se trata, como primeramente pensé, de un mundo sin tiempo, sino de uno cuyos horizontes temporales son muy cerrados y que, al menos por lo que a los primates sociales se refiere, no soporta la carga de un futuro laboriosamente planeado o de un pasado largamente recordado. De modo similar, los experimentos sobre la teoría de la mente consisten, por lo general, en marcos de acciones muy breves. Pero, en contraste, los marcos estudiados bajo la rúbrica número 4 y, sobre todo, en los números 5 y 6, contemplan visiones más amplias del tiempo, que sacan a la luz la duración de la vida de los individuos y la mayor continuidad o discontinuidad, a lo largo de generaciones o siglos, de familias y otras instituciones.

En segundo lugar, las perspectivas en la cabeza de la lista son socialmente simples. Los marcos experimentales de que se da cuenta en este volumen tienen, como mucho, tres roles: experimentador, sujeto y, quizá, otro más. Incluso las narraciones experimentales tienen sólo dos o tres personajes. Del otro lado los humanos analizados por los antropólogos son socialmente variados en muchas dimensiones. En una familia o en una pequeña comunidad distintas relaciones de parentesco diferencian a una persona de otra: madre, hermanos de la madre, abuelos y bisabuelos, hijas. Además de estas relaciones y, a menudo, implicando a las mismas personas, podrían efectuarse otras distinciones sociales, políticas o económicas: mujer y (no iniciada) niña, sanador y paciente, juez y demandante, señor

y aldeano, reina y súbdito, enemigo e invitado, cliente y comerciante, amo y esclavo.

Finalmente, las perspectivas temporales y sociales están íntimamente implicadas unas con otras. Pues vistas las sociedades humanas en cuanto tales los tipos y los caracteres se alcanzan frecuentemente a lo largo de una gran parte del ciclo vital: un médico o un sanador se adiestran durante años, una mujer se convierte en esposa después de ser iniciada y de alcanzar el uso de razón según el modelo de su sociedad, el hijo de un campesino le sucede como cabeza de familia en su patrimonio sólo con la edad y tras su jubilación o su muerte. Además, estas características personales adquiridas poco a poco se producen en un flujo de acontecimientos que se construye en común y que se extienden más allá del ciclo vital de una persona hacia el pasado y hacia el futuro. Por ejemplo, la adquisición del patrimonio por el hijo campesino se comprende, y se constituye efectivamente, a partir de la anterior herencia de su padre, y del padre de su padre, y así sucesivamente.

Ese flujo de acontecimientos incluye actos de iniciación —las promesas matrimoniales, la iniciación en la edad adulta, la concesión de un grado, la coronación de un rey— que están constituidos por una ceremonia y un ritual de palabras que originan un cambio en el estatus de una persona o de un grupo. Tales actos se integran, y son únicamente concebibles, en un marco social y temporal más extenso: una iglesia, una comunidad, una universidad. En una perspectiva evolutiva más amplia la peculiaridad de esta característica humana se pone de relieve si nos preguntamos en qué se diferencian esos roles de aquellos que pudiéramos atribuir a los primates sociales de otras especies. Por ejemplo, los etólogos tienen claro que el rol «macho adulto recién inmigrado» es importante en otras sociedades de primates. Se trata de un rol que aparece entre nosotros en formas muy diversas: un nuevo comandante queda adscrito a su unidad; un doctor inmi-

grante se incorpora a la práctica médica local; un nuevo aprendiz obtiene trabajo en una empresa; un nuevo prisionero llega a la celda... Estos desplazamientos tan característicamente humanos sólo se comprenden y se constituyen efectivamente a la luz de un trasfondo social mucho más amplio y complejo que los que se encuentran entre nuestros parientes los primates.

Y para terminar existen otros y más amplios acontecimientos que no son sólo de representación sino que crean un nuevo y duradero estado de cosas y un nuevo y duradero conjunto de caracteres. Se comete un asesinato, estalla un enfrentamiento y nuevas identidades con nuevas relaciones de enemistad salen a la luz. Brota el hambre y la población de regiones enteras se convierte en refugiada y dependiente. Llega un poder colonial y la sociedad queda transformada de arriba abajo.

Antropólogos, sociólogos e historiadores sociales disponen de una forma de concebir tales sucesos y arreglos, mientras que las personas implicadas tienen otra. Los distintos participantes tienen comprensiones diferentes de la acción. Pero lo que considero una verdad incontrovertible es que los seres humanos poseen una facultad efectiva que les capacita para crear, comprender y actuar en el interior de estas complejidades que se ramifican, que se extienden a través del espacio social más que a través del espacio físico, y que se despliegan en un tiempo que no es abstracto sino que está lleno de acontecimientos.

EL PENSAMIENTO NARRATIVO

Es esta facultad la que quiero denominar pensamiento narrativo, esa capacidad de conocer no sólo las relaciones inmediatas entre uno mismo y otra persona, sino también las interacciones humanas multidimensionales que se realizan a lo largo de un amplio período de tiempo. Podría-

mos afirmar que los hombres comprenden caracteres, lo que implica la comprensión de derechos, obligaciones, expectativas, propensiones e intenciones, de uno mismo y de muchos otros, y tramas que muestran las consecuencias y valoraciones de un múltiple flujo de acciones. De modo que el pensamiento narrativo no consiste solamente en la narración de historias, sino en la comprensión de redes complejas de acontecimientos y actitudes. Podríamos expresar esto de otra manera diciendo que los seres humanos perciben cualquier acción en curso a lo largo de una amplia envoltura temporal, contemplándola no como una respuesta a circunstancias inmediatas o al estado mental normal propio o de otro interlocutor, sino como parte del desarrollo de una historia. (Debo esta última formulación a Paul Harris.)

Utilizo los términos «trama» y «carácter» como términos técnicos. Estimo que es esencial que el carácter se conciba de manera muy amplia, dado que debe comprender, simultáneamente, a los individuos en tanto que portadores de estatus y roles —esto es, en tanto que mantienen una relación recíprocamente establecida— y a los individuos en tanto que dotados de inclinaciones e historias idiosincráticas. Debe quedar algún lugar para la abstracción de modo que las personas puedan ser comprendidas inmersas en un marco genérico de derechos y obligaciones como actúan, por ejemplo, un abogado, un rey o una madre, con derechos y obligaciones hacia sus clientes, súbditos o hijos. Pero ha de captarse asimismo, simultáneamente, la particularidad de una persona frente a otra, de Hannah en vez de Amy. Debemos comprender no sólo la categoría de «abuelo», con todas las expectativas relevantes sobre cómo debiera actuar en la familia, sino también las inclinaciones individuales de este abuelo: su dulzura o irascibilidad, su carácter amistoso o su retraimiento, su sabiduría o su ignorancia, y así sucesivamente. A este respecto, el concepto de «carácter» se asemeja al con-

cepto de «tipo» del filósofo social Alfred Schutz, en el que se combinan tanto las características genéricas como las individuales[4].

Detengámonos para subrayar algo esencial en torno a este concepto. Combinar la idea de un rol genérico social con las características individuales se opone vigorosamente a la práctica tradicional en la antropología social y cultural y en la sociología. En ellas la idea ha sido abstraer y descartar la particularidad de los individuos para subrayar su carácter genérico. Pero si hemos de tener un concepto de las personas como seres capaces de comprender no sólo las cosas en general sino de entender y actuar en circunstancias particulares, entonces precisamos que el pensamiento narrativo tenga algo más que una eficacia puramente genérica. Necesitamos saber qué hacer en esta conversación con este colega particularmente difícil y no sólo lo que debamos hacer en general con las personas a las que llamamos «colegas». Creo que se trata de un corolario del concepto de reagrupamiento que estoy defendiendo y sobre el que volveré más adelante.

Los caracteres, con sus relaciones, están también situados en un flujo de acontecimientos, en una trama, con su significado de planes, metas, situaciones, actos y resultados. Como subraya Bruner, el pensamiento narrativo concierne a «la intención y la acción, y a las vicisitudes y consecuencias que marcan su curso[5]». Las tramas representan lo que un carácter o varios hicieron a, acerca de, o con otro u otros caracteres, con qué motivos, y cómo consiguientemente cambiaron las actitudes, creencias e intenciones de las personas, y lo que se siguió de todo ello. Comprehender una trama es, por consiguiente, tener cier-

---

[4] Schutz, *Reflections on the Problem of Relevance.*
[5] Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds,* 13.

ta noción de los cambios en el ámbito interior del pensamiento de los participantes así como de los cambios en el paisaje exterior de los acontecimientos. En realidad, los dos son indispensables, pues la metamorfosis de los pensamientos implica la metamorfosis de las relaciones sociales y a la inversa.

Esta metamorfosis surge del hecho de que las personas hacen cosas en función de lo que otros sienten, piensan y planean. Debo disculparme *porque* estaba *enfadada.* O puedo comprarle una novela de suspense de Michael Innes *porque* le gustará. Debo explicar por qué hice una puntualización en la reunión del Departamento *porque* mi colega aparentemente la malinterpretó. La política gubernamental debe cambiar *porque* un partido rival *planea* una eficaz campaña sobre cierto asunto. Muchos, si no todos, los tipos de normas se basan en la atribución de intenciones o de conocimientos a aquellos que han de considerarse responsables. En la guerra las acciones se llevan a cabo en función de lo que el enemigo piensa, o cree, o desea, o planea. Y resulta difícil concebir la conducción de la más elemental interacción de la vida cotidiana sin la atribución de intenciones o conocimientos a los demás: incluso la conversación más sencilla, por ejemplo, se funda en la atribución recíproca de estados mentales por cada uno de los interlocutores.

De modo que, cuando comprendemos una trama, comprendemos también los cambios mentales y relacionales, cambios que están causados por acciones. Además, somos capaces de ligar actos, pensamientos y sus consecuencias de modo que captamos, en un flujo de acción, la metamorfosis de los pensamientos y las situaciones ajenas. Desde esta perspectiva, la trama y el carácter son indivisibles, pues comprendemos el carácter únicamente tal y como se nos revela en el flujo de la acción, y sólo comprendemos la trama como consecuencia de los caracteres que actúan con creencias e intenciones propias. Con el

pensamiento narrativo las personas se orientan a sí mismas y actúan de forma razonable y sensible, eficaz y apropiadamente, creando y recreando las complejas madejas de la vida social.

Edipo Rey

Permítanme que utilice el ejemplo de Bruner, *Edipo Rey,* para ejemplificar lo que quiero decir. Por un lado, la obra de Sófocles constituye un magnífico ejemplo del poder y la complejidad de las facultades humanas directas y temporalmente simples para leer las mentes.

Desde el principio el drama juega con la diferencia entre el conocimiento que adquiere el público sobre la verdadera condición de Edipo, como incestuoso parricida, y el falso estado mental de Edipo en el escenario. Para narrar la situación de modo que subraye los estratos de lectura mental implicados podríamos escribir:

> «*Sabemos* que Edipo *cree* [erróneamente] que es inocente y que no es la causa de la corrupción de la ciudad.»

E, incluso, durante la escena inicial con Tiresias, cuyo profético conocimiento acerca del verdadero estado de cosas es rechazado por Edipo, esta configuración podría desarrollarse más sutilmente como:

> «*Sabemos* que Edipo *cree* [erróneamente] que Tiresias intenta *engañar* a Edipo y a los ciudadanos; pero *sabemos* también que Tiresias *sabe* que, en realidad, Edipo *se engaña* a sí mismo.»

Sófocles conduce este intercambio de ignorancia y conocimiento más y más lejos, hasta justo antes de la revelación, cuando Yocasta, que comienza a darse cuenta de la verdad, suplica a Edipo que no ahonde en la indagación

de sus orígenes: «Te lo suplico —no averigües esto— te lo ruego —si en algo estimas tu propia vida— lo que yo sufro ya es bastante[6]».

> *Comprendemos* que Yocasta *teme* que podría *saber* lo que Edipo *espera/teme* que el oráculo podría *saber* en torno al nacimiento de Edipo.

Nos encontramos ante un caso en el que incluso Yocasta está leyendo su mente temiendo que ella misma pudiera saber algo. Visto de esta forma, la obra se constituye a través del uso y manipulación de las facultades de los humanos para interpretar y seguir la huella de complejos estados mentales, en ellos mismos y en los demás. El drama está literalmente construido de lecturas mentales. Además, la acción se sitúa como si tuviera lugar en un breve intervalo de tiempo, de unas pocas horas, quizá, y sólo con unos pocos protagonistas, de modo que la trama está, en buena medida, más cerca del tiempo cronológico y de la simplicidad social del experimentador que de la complejidad social del antropólogo.

Pero sería erróneo pensar que la historia de Edipo se circunscribe exclusivamente a un problema de lectura de mentes. El pensamiento narrativo es un ingrediente esencial de *Edipo Rey,* y, efectivamente, la envoltura más amplia en que transcurre la acción cubre la mayor parte de una vida humana normal. Comprende la unión de Layo, padre de Edipo, con Yocasta, su madre, el nacimiento de Edipo, su abandono en la colina y su rescate, el asesinato de Layo por Edipo, su ascenso al trono, su matrimonio con Yocasta y el nacimiento de sus hijos. Sin este marco carecería de sentido el juego a corto plazo de la lectura mental. Y, en realidad, como la historia de Edipo también se proyecta hacia adelante, hasta su muerte y la apoteosis en Colona y la derrota de Tebas en episodios posteriores,

---

6 Latimore y Grene (eds.), *Sophocles I.*

para el público griego la envoltura temporal se extendería, asimismo, hacia el futuro.

Si el *Edipo Rey* resulta ininteligible sin la lectura mental, lo es igualmente sin la comprensión de los conceptos de rey y reina, de marido y esposa, y de madre o hijo, sin la noción de la duración de la vida humana y de sus etapas características y sin la noción de qué limitaciones y posibilidades gobiernan las relaciones de larga duración. Sería también igualmente incomprensible sin alguna idea sobre la peculiar idiosincrasia de Edipo, incluidos la inteligencia y el heroísmo que le permiten enfrentarse con la esfinge y resolver su enigma. Tampoco podríamos comprender la acción si no fuéramos capaces de concebir cambios de estatus como los que se verifican cuando Edipo formula sus promesas matrimoniales o es coronado rey, o cuando Yocasta da a luz hijos legítimos. Y sugiero, para terminar, que sería incomprensible si no fuera porque los estatus, los cambios de estatus y la transformación de relaciones, actitudes y creencias se entrelazan todas en un todo narrativo más amplio y en desarrollo. El destino de Edipo, que le ciega, y el de Yocasta, que le lleva a ahorcarse, parecerían pobremente motivados si no fuera porque el ritmo y la relación de acontecimientos, tanto en el escenario como en un contexto más amplio, condujeran inexorablemente a ese resultado.

Es por este motivo por lo que la separación entre un ámbito de conciencia y un ámbito de acción resulta, en definitiva, inviable: pues la historia se construye indisolublemente a partir de las relaciones de Edipo con otros, de las creencias de los protagonistas, de los sentimientos e intenciones recíprocamente considerados, de los acontecimientos públicos y de todo su desarrollo conjunto en una secuencia obligada. Sólo este todo reconstruido, sólo esta conciencia unificada puede explicar que el público comprenda los acontecimientos, o la aptitud de los protagonistas mismos para actuar en la trama de forma explicable.

Fabricando acontecimientos

No obstante, sería erróneo concebir el pensamiento narrativo únicamente según la pauta de un público que entiende el *Edipo*. Pues este ejemplo sitúa el pensamiento narrativo en un molde pasivo, como una facultad que capacita a los humanos para comprender satisfactoriamente un mundo social ya formado, ya dado, e inmutable. Para los fines de la investigación en la lectura mental o en el pensamiento narrativo sería más sencillo adoptar este punto de vista, pues la consideración del medio social como algo cambiante introduce complejidades que resultan muy difíciles de reconocer. Pero en una perspectiva evolucionista el pensamiento narrativo debe haber sido igualmente importante en tanto que facultad activa, que capacita a los humanos y a la sociedad misma para moldear acontecimientos a través de planes o proyectos. Estimo, en efecto, que la capacidad humana para planear y para trazar proyectos a largo plazo es análoga en su fundamento al pensamiento narrativo.

Un plan puede concebirse a pequeña o gran escala. Un plan a escala muy pequeña, como los imaginados por Humphrey o en experimentos psicológicos algo más complejos, quizá pueda captarse directamente como una intención, creencia o actitud inmediatas a través de la lectura mental en su sentido estricto. El propósito de Ben, mientras se afana con su tetera por preparar una taza de té a su colega Nigel, podría ser leído por un Nigel equipado con la intencionalidad de orden superior. Pero un plan a largo plazo como, por ejemplo, el proyecto de Ben de cortejar a Nigel y conseguir su apoyo para que le ayude a desplazar a Ángela a su puesto de jefe de Departamento, aparece sólo a través del conocimiento del carácter de Ben y de una distribución de acontecimientos en una perspectiva suficientemente amplia. Sólo entonces podría comprenderse que Ben es un intrigante y revelarse sus accio-

nes como parte de una campaña y no como series aleatorias de interacciones. Lo que es más importante, Ben sólo podría ser un intrigante si pudiera desplegar su intriga a lo largo de un amplio período de tiempo y en función de una serie de vicisitudes. Esta dimensión de la vida humana aparecería con mayor claridad si leyéramos *Macbeth* u *Otelo* en vez de *Edipo.*

Examinemos con mayor detalle el ejemplo de Ben. De un lado se encuentran los principales supuestos narrativos que forman parte del marco de Ben y Nigel: suposiciones análogas a aquéllas que capacitan al público para comprender a Edipo. Ben y Nigel comprenden lo que es un cargo, lo que significa que una universidad tenga una estructura relativamente democrática y, en consecuencia, cómo debería designarse o elegirse un jefe de Departamento. Más en relación con nuestro problema conectan estas amplias suposiciones con una historia actual, el desarrollo del poder del jefe de Departamento en su universidad y la designación de Ángela para ese cargo hace varios años.

Pero para Ben existe aún una historia más complicada, referida a él y a otras personas. Para Ben, Ángela simboliza una influencia desafortunada y retrógrada en la (digamos) disciplina antropológica, que se concreta en la importancia que el Departamento otorga a las cuestiones biológicas y evolucionistas. Ben, fiel discípulo del célebre profesor Zehetgrueber, encarna la preocupación por los símbolos culturales. Y estamos, en realidad, en el Departamento que fundó Zehetgrueber, el único que podría llevar adelante su proyecto de antropología simbólica. Ben no podría comprender lo que ocurre, y mucho menos actuar, si no fuera capaz de relacionar los caracteres o personajes con las tramas: no podría comprenderse a sí mismo como el discípulo de Zehetgrueber ni a Ángela como una permanente influencia perniciosa. Es el papel de Ángela como villano en el curso de la historia de Zehet-

grueber y sus apóstoles el que le proporciona a Ben una dirección y una orientación. Y, a medida que la acción se desarrolla y que las circunstancias cambian, será capaz de orientarse conforme a su entendimiento narrativo, o conforme a uno nuevo y posterior que se desarrolle alrededor de él. El pensamiento narrativo sería un bagaje bastante pobre si no fuera capaz de ajustarse a las circunstancias cambiantes, al carácter metamórfico de la vida humana.

Existe, asimismo, una narración más desmenuzada, más sutil, referida a la pautación de los acontecimientos del día a día, incluso a la escala de los acontecimientos hora a hora, conformando la acción a esa escala. La reunión para organizar la elección del jefe de Departamento es el mes próximo. Lotte, íntima amiga de Ben, y aliada suya, está de acuerdo con Ben en que las cosas han ido demasiado lejos y en que es necesario cambiar la dirección del Departamento. Han de actuar con rapidez. No pueden contar con el acuerdo de todos, pero sí con el de algunos, Nigel entre ellos. Ben decide aproximarse a Nigel mientras Lotte lo hace a otros. En realidad —y aquí volvemos a cuando Ben invita a Nigel a una taza de té—, Ben aludirá a sus conversaciones con Lotte, pues a la suspicacia de Nigel no le agrada mucho Lotte, quien, no se sabe por qué, siempre lleva sus labores de punto a las reuniones del Departamento. Mejor que Ben hable con Nigel directamente y apele a su común preocupación por la antropología simbólica. Y mientras Ben ofrece ahora a Nigel esa taza de té lo examina muy de cerca para observar su reacción mientras aborda el asunto del cargo. Ben será capaz de contar a Lotte el desarrollo y el ritmo de su conversación con Nigel. A partir de ahí podrán calibrar las intenciones de Nigel y decidir cuál sea el próximo movimiento. Hasta aquí los acontecimientos transcurren de acuerdo con un plan, esto es, de acuerdo con la conciencia narrativa.

Nótese, además, que en tales circunstancias, informar y saber pueden equivaler a hacer. Supongamos que Nigel reacciona con inesperada simpatía a la velada sugerencia que Ben pudiera estar deseando formular. La situación cambia. Ben, en razón del conocimiento mutuo de su propuesta de candidatura, se sitúa, de hecho, algo más acerca de ser candidato, y podría volver a ver a Lotte con una perspectiva bien distinta de la inicial. En este sentido, un cambio en el ámbito de la conciencia —por ejemplo, Ben sabiendo que Nigel está de acuerdo, y Nigel conociendo el deseo de Ben— supondría un cambio en el ámbito de la acción. La acción podría considerarse inintencionada, en cuanto tal, por todos, pero se ajusta perfectamente al desarrollo del plan de Ben.

Podríamos comprender mejor este carácter activo de la conciencia narrativa si nos formulamos una pregunta de diagnóstico, que me fue sugerida por la antropóloga Esther Goody: ¿En qué medida se origina el pensamiento narrativo en las mentes individuales y en qué medida es elaborado por la acción social? Quizá la mejor forma de responder a esta pregunta consista en cambiar de imágenes. Sostuve con anterioridad que las personas se conectan recíprocamente como en una red tensa y envolvente. Dada su elaborada conciencia de sí y del otro, los sucesos, sentimientos y conocimientos en una parte de la red afectan a las demás partes de la misma. En la medida en que un psicólogo pudiera desmontar la red, la comprensión de la misma estaría en las mentes individuales. Pero, puesto que los conocimientos son recíprocos, mutuos, no van a ser captados en realidad como fenómenos individuales, sino en su naturaleza interpersonal o intersubjetiva. A este respecto, el conocimiento recíproco que Ben y Nigel acaban de compartir es una elaboración conjunta que cambia el carácter de la red desplazándola hacia un nuevo estado. Y se desplazará más, desde luego, cuando el conocimiento de la candida-

tura de Ben sacuda al conjunto del Departamento. Entonces el conocimiento común compartido por Ben y Ángela, de que Ben se va a oponer a ella, demostrará algo más: cómo el conocimiento narrativo intersubjetivo posee el potencial de no ser amistoso, ni recíprocamente convenido ni complaciente.

Pienso que la noción de la red tensa puede dar más de sí. En primer lugar, en el Departamento de Ben y Nigel todos, tanto si lo desean como si no, son parte de la red: responden los unos ante los otros por el hecho de ser *colegas* de un *Departamento universitario* con un *jefe* de Departamento. He aquí algunas de las características genéricas de su situación tal y como las desmenuzaría un antropólogo social. Los miembros del Departamento tienen un contrato social, si bien ninguno de ellos lo ha firmado jamás ni se pondría de acuerdo sobre sus contenidos, y ese contrato social es renovado o modificado por cada interacción entre los miembros del Departamento. A este respecto, incluso una lánguida ignorancia de los acontecimientos o un vehemente rechazo a participar, cuentan como actitudes dirigidas hacia uno mismo y hacia los demás, lo que hace, también, que la red vibre o que se modifique algún filamento acá o allá.

Pero —y ésta es otra de las implicaciones de la imagen de la red— su comunalidad, su reciprocidad, no significa que exista únicamente una sola historia de ella, y que sólo ésa tenga que contarse. Los eruditos son tan propensos como cualquiera a mirar atrás y volver a narrar los acontecimientos como si sus motivos fueran todos transparentes y como si los sucesos fluyeran de forma natural y explicable. Pero, en realidad, esa historia sería sólo una más, narrada desde cierta perspectiva con un propósito determinado. Nadie podría, al mismo tiempo, tener acceso a toda la información que convertiría esa historia en algo universalmente correcto o absolutamente comprensible, ni nadie podría afirmar retrospectivamente que está en pose-

sión de la historia definitiva. De hecho, todas las historias que se narran son tan sólo en realidad la historia desde el punto de vista de X. Muchas versiones distintas pueden coincidir en algunos puntos como, por ejemplo, quién sea ahora el jefe de Departamento, pero pueden diferir ampliamente en otros como, por ejemplo, quién sea el mejor candidato al cargo en la próxima elección. Algunas historias podrían ser más incisivas y comprensivas que otras. Por lo que sé, Ben sabe más que Nigel, pues éste nunca supo de la complicidad de Ben con Lotte. Y la versión de los acontecimientos de Ángela es, por otra parte, muy distinta.

Recapitulación

Así pues, no necesitamos concebir que el pensamiento narrativo sea uno infalible, generador de una versión impersonal, canónicamente correcta y universalmente aceptada. Todo lo que cabe esperar del conocimiento narrativo es que capacite a los humanos para interactuar complejamente. Lo único que se necesita para mantener la dinámica del flujo social es ponerse de acuerdo y comprenderse recíprocamente hasta el punto de poder funcionar juntos con más o menos confianza. Y, desde luego, son a menudo los malentendidos los que hacen que las cosas se muevan con mayor energía.

El reto consistía en generar un punto de vista sobre los humanos que los configure como algo más que robots actuando según la programación de la cultura, y como algo menos que seres omniscientes y omnipotentes con poder y conocimiento para fabricar la red social tal y como les parezca. Ha de haber lugar para el carácter causal de las cosas, de modo que los acontecimientos puedan tomar un giro que nadie se haya propuesto. Para subrayar estos puntos he recurrido, hasta ahora, a la ficción y al relato en

forma de ficción basada en la experiencia, en lugar de al relato etnográfico, pues ello me permite alcanzar rincones de la conciencia de otro modo inaccesibles. Retomemos de nuevo la etnografía.

6
El toro y el santo

En este capítulo relataré e interpretaré una narración en su contexto. Tropecé con esta historia cuando realizaba un trabajo de campo entre los jainistas de Kolhapur, en el estado de Maharastra, en la India. Así que una de las cosas que quiero hacer a continuación es pasar de la ficción a algo que tiene la enorme ventaja de haber ocurrido de verdad. En sí misma, la historia, tomada aisladamente, es muy sorprendente y me ha fascinado durante años, desde que la oí por vez primera. Se refiere al acto heroico, realizado hace unos cien años, por un hombre espiritualmente heroico, y pone de manifiesto gráficamente el punto de vista que los jainistas sustentan acerca de su religión y de la naturaleza de los seres sensibles. Se trata de una joya etnográfica, el tipo de ejemplificación de un modo de vida con el que los etnógrafos tropiezan con placer y del que hacen uso en sus libros con inmensa satisfacción.

Esto en cuanto a la historia considerada aisladamente. Sin embargo, en el contexto de su narración significa mucho más. En primer lugar, se contó en el marco de una sutil disputa, como un argumento sobre cómo exponer el jainismo. Hasta donde podía ver, su trascendencia estribaba en que la narración de ese heroísmo valía tanto como mil palabras de doctrina abstracta. O, por emplear los términos de Jerome Bruner, el narrador de la historia parecía querer decir que la narración es superior al razonamiento, que el pensamiento narrativo no es sólo una forma alternativa, sino, de hecho, superior al pensamiento paradigmático. Éste es uno de los temas que se tratan a continuación.

Además, las circunstancias reales de la narración de la historia parecen estar estrechamente unidas al significado de ésta. El hecho mismo de que fuera narrada por un individuo determinado a otro añadía algo que, estrictamente hablando, no iba a encontrarse en sus palabras literales. Se trata de otro problema. En realidad, a medida que reflexionaba acerca de ella, me di cuenta de que la narración era, simplemente, una parte de su significado, y que éste era, a su vez, parte de la narración. No podía aislar ninguno de los dos sin arrastrar el otro con él o violentar el sentido de la totalidad. Así pues, la historia estaba igualmente desfigurada por los que asistíamos a su narración: por mí, oyente y extraño, por el narrador y por todos los demás.

Desde luego que, en cierto sentido, esto parece tener implicaciones más bien confusas. ¿Significa que el intérprete ha de inmiscuirse, que cualquier cuadro etnográfico de una sociedad ha de tener en primer término un antropólogo desordenando la, de otra forma, clara e interesante escena? Desde otro ángulo, me limito a repetir una afirmación que ya he hecho y que pienso que es irrebatible. Subrayé en el capítulo anterior que historias como la que cuenta Ben a Lotte sobre su encuentro con Nigel, o la que

narra el mensajero a Edipo, forman parte del flujo de una acción. Son interpersonales e intersubjetivas. No cabe duda de que cada historia posee una serie de significados posibles que podrían analizarse escribiéndolos y dejándolos caer por una trampilla en un cuarto lleno de lingüistas. Pero el significado verdadero de cada historia surge directamente en relación con el estado de la red de personas a las que afecta la narración. Análogamente, si irrumpo en un cuartel de policía con la camisa rasgada y un labio sangrando, y lanzo atropelladamente ante la mesa del oficial una confusa historia sobre que acabo de ser asaltado al otro lado de la calle, no se produce ruptura alguna entre el flujo de la acción y la narración de la acción misma: el marco y la narración son una misma cosa. No sólo el carácter confuso, y quizá incompleto de las palabras, sino cuestiones como quién habla a quién, establecen la diferencia, del mismo modo que se marcaba toda la diferencia cuando un ruso le decía al otro «bueno».

En cierto sentido, la historia que estoy a punto de contar no difiere de las historias del capítulo precedente. Una y otras se refieren a personajes y a su configuración mental en una trama. Se trata siempre de series de cosas que debemos comprender para actuar razonablemente dentro de un flujo de acciones, y que requieren todas ellas del pensamiento narrativo. Pero existe una diferencia esencial: la presente historia no se refería, al menos explícitamente, a un flujo actual de acciones, sino a algo que ocurrió hace unos cien años. Además, como descubrí después, se trata de una historia ampliamente conocida entre los jainistas de Kolhapur. De hecho, había sido impresa como parte de una biografía del héroe. De modo que, a este respecto, tiene un carácter más general. Tuvo, y tendrá, otras narraciones y otras impresiones, y otras lecturas en otros contextos, lo que desplaza nuestra atención de la historia en su contexto a la historia en sí misma, como una

trama incorpórea o, quizá, como series de palabras. A esta luz parece tener vida propia, como la tienen un mito o una leyenda.

De hecho parece formar parte de lo que los antropólogos llamarían, con desenvoltura y confianza, la cultura jainista. Sería uno de los miles y muy distintos rasgos que conforman el conocimiento y la práctica normales del jainismo tal y como lo mantienen los jainistas de la zona. Ahora bien, desde el comienzo de mi exposición rechacé una ontología de la vida humana que contemplara a los individuos compartiendo una relación directa con un objeto místico como la cultura. Sin embargo, nos hallamos ante un ejemplo —y un ejemplo de índole muy frecuente, pues hay, desde luego, otro gran número de cosas que los jainistas conocen o que saben hacer— que podría parecer se explica mejor y más fácilmente en estos términos. Parece como si pudiéramos extraer un pensamiento burbuja de las cabezas de, por ejemplo, treinta mil jainistas, que conocieran la historia, rellenarla con esa historia y demás rasgos relacionados que compartan y denominar a todo ello cultura jainista. Después de todo, la historia es uno entre los muchos rasgos comunes que ejemplifican las actitudes y los valores de los jainistas. Y puede catalogarse entre los objetos mentales que diferencian a los jainistas de los demás. Pero, ¿por qué tanto trabajo para mostrar que la historia tiene un significado interactivo e intersubjetivo cuando se ajusta tan adecuadamente a una categoría conocida?

Responderé con brevedad a esta pregunta. Como ya he apuntado, es necesario especificar cómo un modo de vida difiere de otros. El concepto de cultura ha sido de una enorme utilidad como medio para desmontar las complejidades de la vida social actual. Y, en realidad, ofreceré en seguida una descripción de los conceptos jainistas hecha de ese modo. Pero quiero, también, reconstruir la vida social y esa reconstrucción exige, entre otras cosas, que ten-

gamos una idea clara de qué o quién hace qué a quién en el curso de los acontecimientos.

Sugiero que, en esto, el concepto de cultura puede no ser suficiente, o que, al menos, puede no serlo si pensamos que las personas hacen cosas en función de lo que tienen en sus pensamientos burbuja. Pocos antropólogos formularían su concepto de cultura tan burdamente, pero muchos actúan en la práctica como si de la cultura dependiese que la gente haga cosas, del mismo modo que algunos autores de orientación biológica sostienen que son los genes los que nos llevan a hacer cosas. Por ejemplo, en su estudio sobre la India, el gran antropólogo francés Louis Dumont ha subrayado que es una estructura en la mente de los hindúes lo que les lleva a actuar como lo hacen[1]. Esto es sólo un ejemplo de una tendencia que a todos los antropólogos nos lleva, en mayor o menor medida, a ajustar más allá de lo que la evidencia permite, la realidad y las fuerzas causales autónomas a la cultura.

El filósofo y el narrador de historias

Volvamos ahora a la historia. Los jainistas digambaros de Kolhapur o, al menos, aquellos que mejor conocí, son mercaderes urbanos. Estaban ansiosos de hablar acerca del jainismo, y me ofrecían con frecuencia largas e improvisadas disertaciones filosófico-religiosas. Se trata de un género comunicativo local característico, un modo de hablar alentado por algunos, en el que quien habla discursea extensamente pasando de un tema de edificación moral a otro. Debo añadir que observé que los jainistas se otorgaban entre sí un trato similar, normalmente de los más ancianos a los más jóvenes o a las mujeres.

En el caso que nos ocupa, estaba sentado en la oficina

[1] Dumont, *Homo Hierarchicus*.

de un tratante de suministros agrícolas, al que designaré, sencillamente como el filósofo, o «Sr. F». Lo que sigue es un resumen de mis notas de trabajo de campo. He omitido algunos pasajes que eran repetitivos. El Sr. F, el filósofo, hablaba en inglés.

Comenzó preparándome para un sermón. ¿Sabía algo acerca del jainismo? No mucho. Me dijo que la esencia del jainismo es la *ahimsā*. Ésta consiste en la no violencia y Ghandi era, en realidad, un jainista. ¿Sabía yo lo que la *ahimsā* significa? No. La *ahimsā* es la esencia de todas las religiones. No debemos hacer daño, debemos ayudar a todos los seres. ¿Comía carne? Antes sí, pero ya no. Bien, dijo, eso es *ahimsā*. La *ahimsā* siempre es beneficiosa para usted. La *ahimsā* significa que no debemos maldecir de nadie, pues podríamos dañarles, y también podríamos dañarnos a nosotros mismos. ¿Por qué? Porque hablar mal o mentir es hablar de odio y de codicia, y eso nos daña. *Ahimsā* significa no hacer daño a los demás, y eso significa no hacerse daño a uno mismo. ¿Creía que ayunar era bueno para la salud? Dudé. ¡No! —me dijo—. Ayunar es bueno para uno, ayunar es *ahimsā*, porque no daña a nadie y le ayuda a uno mismo.

Parecía que estaba a punto de llegar a lo mejor de su disertación cuando le reclamaron para un asunto de negocios y el filósofo me pidió que me quedara para tomar el té, diciéndome que tenía que salir, pero que regresaría en un momento. Salió y, tras un instante, un viejo harapiento que estaba sentado en una esquina me habló en maratí. Quizá fuese un granjero, quizá un pariente pobre o alquien que había venido a pedir dinero prestado. ¿Hablaba maratí? Un poco. Ésta —me dijo— es una historia que me contó mi abuelo. Es muy importante. Escríbalo, me dijo, señalando mi cuaderno de notas. Había un gran hombre, un héroe, un *mahāpurus* que vivía muy cerca de aquí, y una vez ese hombre fue adonde estaban los toros. Mientras [haciendo algo desconocido para mí] estaba entre los toros, uno de ellos pisoteó su mano. ¿Qué hizo? ¡No hizo nada! Esperó y esperó ¡hasta que por fin llegó el dueño del animal y vio lo que estaba ocurriendo! El dueño golpeó al animal para que se moviera y el gran hombre le dijo que se detuviese, ¡que el toro no sabía lo que hacía! *¡Eso* es *dharma* [auténtica religión], afirmó, eso es auténtico *jainadharma* [jainismo]!

Llamaré al hombre que contó la historia el «narrador de historias», o «Sr. N». Nunca supe su nombre. Narró el cuento con señalado fervor, pero guardó silencio cuando regresó el filósofo y no volvió a hablar. Lo interpreté como señal de que estaba mejorando o refutando el resumen de F.

Más tarde descubrí una biografía impresa de Siddhasagar que contiene el episodio de que me habló el narrador de historias. Siddhasagar vivió en la primera década de este siglo. Al final de su vida, después de protagonizar como laico muchos hechos religiosos notables se convirtió en un *muni,* un asceta puro, y siguió en una vida cada vez más sacrificada hasta su muerte. Murió durante un ceremonial de ayuno voluntario cuando sus sentidos comenzaron a fallar; y ya nunca más pudo hacer daño a los insectos mientras comía o paseaba. Su biografía impresa nos informa de que estaba removiendo el estiércol debajo de los toros cuando se produjo el accidente.

Permítanme que profundice más en el sustrato de esta historia (para desmontarlo). Los jainistas constituyen una secta minoritaria rigurosamente ascética que sostiene que las almas vagan cíclicamente en un tormento sin fin de un nacimiento a otro. La causa de este eterno sufrimiento es el dolor físico y mental que infligimos a otros seres, ocasionando con esos actos corrupciones que se adhieren a nuestras almas y que conducen inexorablemente, con segura regularidad, a un ulterior y doloroso renacimiento. Podemos prevenir la corrupción adoptando prácticas que eviten el daño a los demás. En realidad, el núcleo de la doctrina del jainismo es el *ahimsā*, el no hacer daño, o la no violencia, que abarca tanto una actitud general ante la vida como prácticas religiosas específicas. Tales prácticas comprenden el vegetarianismo, la sinceridad y la bondad. Pero los jainistas también ponen el acento en otras prácticas que implican el autocontrol, como, por ejemplo, el celibato y la no vinculación a los bienes mate-

riales. Éstas no son manifestaciones tan obvias de la *ahimsā*, pero los jainistas vienen a ser lo mismo, en realidad, que evitar el daño: por ejemplo, el celibato evita la violencia de la relación sexual que, en el pensamiento de los jainistas origina la muerte de innumerables y diminutas formas de vida que habitan en la vagina de la mujer.

La contrapartida de estos principios de autocontrol y de no dañar es la automortificación, proceso de autodepuración de las corrupciones acumuladas. De este modo los *munis* jainistas, monjes o ascetas, llevan una vida de extraordinaria austeridad. Los *munis* de la secta de los digambar (secta con la que trabajé en Kolhapur) van permanentemente desnudos, comen sólo una vez al día, caminan constantemente de un lugar a otro (tienen prohibidos los medios de transporte) y cada cierto tiempo se sacan el pelo de la cabeza arrancándoselo con las manos. Los laicos también practican la austeridad, principalmente a través del ayuno durante varios períodos, a veces de un mes de duración.

Desde una cierta perspectiva, esta apretada visión del jainismo es suficiente: suficiente para hacer que la historia resulte inteligible, para llenar lagunas de comprensión, como qué es lo que quiere decir *ahimsā* y qué nociones fundamentan estos hechos en contra de la intuición. Éste es el tipo de eficacia que esperamos de la traducción cultural, de desmontar el curso de la acción. Tratemos de volver a montar este flujo gradualmente.

Una narración breve, incisiva

Comenzaremos analizando precisamente el núcleo de la historia de Siddhasagar. Por el momento la caracterizaré como si constase sólo de estas palabras:

Había un gran hombre, un héroe, un *mahapuru*... y una vez el hombre fue adonde estaban los toros. Mientras [limpiaba los ex-

crementos de los establos] uno de ellos le pisoteó la mano. ¿Qué hizo? ¡No hizo nada! Esperó y esperó hasta que por fin llegó el dueño del animal y vio lo que estaba pasando. El dueño golpeó al animal para que se moviera y el gran hombre le dijo que parara, ¡que el toro no sabía lo que hacía...!

N [el narrador], a diferencia del filósofo, habló siempre, exclusivamente, de casos específicos, particulares, en absoluto de generalidades. Fue una historia breve, incisiva, y de hecho era, en gran medida, un equivalente del ¡bueno! del ruso. Pero tenía, sin embargo, todo lo que razonablemente podríamos esperar de una historia. 1) Mostraba un flujo de acontecimientos. 2) Se refería a personajes específicos. 3) Representaba las actitudes, creencias e intenciones de los personajes, y 4) revelaba la relación entre los acontecimientos y estas intenciones y actitudes. Aprendemos más en la versión escrita —por ejemplo, que Siddhasagar debió estar sobre el suelo durante varios minutos, que en aquella época era un siervo y que el dueño del toro era su amo— pero estos detalles no añaden nada esencial al marco narrativo que escuché al narrador. Éste nos transmite, con gran brevedad, pero con gran fuerza, hasta dónde puede llegar un jainista.

En realidad, la brevedad de la historia es una de las características más destacadas. El objetivo de la narración es poner de manifiesto las actitudes y estados mentales de sus protagonistas. Siddhasagar sufre el dolor, pero empeñado en la compasión y en la *ahimsā*. El dueño está preocupado, ansioso por salvar a Siddhasagar. Y de hecho, sin embargo, la única atribución explícita en la historia de un estado mental no es a ninguno de ellos, sino al toro «que no sabía lo que hacía». ¿Qué se deduce de todo esto?

Pienso que esta observación nos lleva a algunas consecuencias profundas e importantes. Pues sugiere que la historia, tal y como es comprendida, es mucho más que la

historia tal y como queda registrada. Como Mary y Kenneth Gergen han subrayado, la narración puede ser mínima: en un marco adecuado incluso las palabras «creí que eras mi amiga» pueden serlo[2]. Pues cuando se completan los detalles relevantes —vale decir, por ejemplo, una mujer en una relación determinada que ha sido perturbada por una acción aparentemente desconsiderada— estas palabras captan precisamente ese cambio en el ámbito de la conciencia que es tan importante para el flujo de la vida social. Una explicación total de ese cambio a alguien relativamente extraño exigiría, desde luego, una narración muy extensa.

De modo que la historia apunta más allá de sí misma, hacia una situación con sus estados mentales concomitantes. No se trata sólo de las palabras que se escriben o se leen. Ha de reconocerse que esto constituye, desde luego, un penetrante problema de la lingüística: el tema de cualquier discurso, tomado tan sólo como un esbozo de la lectura o de la escritura, puede ser en realidad muchas cosas. Existe una amplia serie de temas y significados, quizá una serie ilimitada, que, en la reunión de lingüistas, podría traspasar la trampilla en respuesta a cualquier historia. ¿Cuál podría ser el significado alternativo en la historia de Siddhasagar? Bien, uno podría ser que Siddhasagar era o un loco o alguien extraordinariamente estúpido al permitir que un toro, indio, de más de seis pies de alto, pisoteara su mano sin protestar. Éste es el significado que he sonsacado al contar la historia a personas que no simpatizan con el jainismo, tanto hindúes como europeos. Y un jainista al que se la conté opinó que la acción de Siddhasagar le exponía a un peligro innecesario. Según estos análisis, Siddhasagar podría ser un héroe, bien en sentido mordazmente irónico, o como una desorientada pero bienintencionada figura quijotesca.

---

2 Gergen y Gergen, «The Social Construction of Narrative Accounts».

No defiendo ninguna de esas interpretaciones, pero distan de ser caprichosas. A través de la historia los jainistas han tenido que defenderse contra muchas interpretaciones negativas. Los jainistas iniciaban a menudo conmigo sus discusiones acerca del jainismo defendiendo alguna práctica, como el nudismo de los ascetas o el ayuno hasta la muerte. Y hay cierto grado de escepticismo incluso en una comunidad tan devota como los digambar de Kolhapur. Así que, a medida que reconstruyo la historia llevo *in mente* la siguiente pregunta: ¿Qué ocurrió para que pudiera tomar a Siddhasagar como un héroe en sentido estricto y no en sentido irónico? No se trata de una cuestión meramente académica, pues equivale a preguntar cómo yo, o cualquier otro, podría estar seguro de comprender qué estaba ocurriendo.

Ambigüedades

La respuesta más sencilla a esta pregunta se contiene en las palabras que N emplea para concluir la narración de su historia: ¡Eso es *dharma,* auténtica religión, eso es auténtico *jainadharma* [auténtica religión] —afirmó—, eso es auténtico *jainadharma* [jainismo]! Esto parece corroborar que N estaba deseoso de retratar a Siddhasagar como un jainista auténtico, digno y ejemplar, un modelo a imitar por todos. Pero si observamos estas palabras desde un punto de vista más irónico podemos ver que tampoco ellas justifican necesariamente la interpretación más favorable del jainismo. El subrayado «eso es algo típico de...» puede ser tanto negativo como positivo. Una vez que consideramos que el «héroe» puede ser lo contrario, los términos de N podrían, fácilmente, ser también despectivos.

¿Dónde, entonces, podemos encontrar algo que corrobore que N tomaba en serio su historia? En mi cuaderno de notas había subrayado la palabra «eso» en toda la cita

anterior, y ese subrayado quería captar cierto énfasis en lo que N decía. Pienso, además —y pienso que puedo demostrarlo— que ese énfasis apunta hacia atrás, a las cosas que ocurrieron y que se dijeron antes de que quedara claramente establecido que se trataba de una conversación sincera y elogiosa de los jainistas y de Siddhasagar.

Así pues, volvamos al comienzo. Todo el encuentro se inició con la prédica del filósofo. Pero sería útil retroceder más y que dijéramos algo sobre la forma en que yo acometía tales encuentros. Por un golpe de suerte había sido presentado a los jainistas en un encuentro colectivo anual en un templo local justo al comienzo de mi investigación de campo, y habían decidido ayudarme formal y colectivamente. Y aunque tal ayuda no fuera universal, generalmente podía contar con su cooperación.

Además, siempre que me acercaba a alguien para discutir sobre ciertos asuntos —casi siempre era a «él», dado que tenía poco acceso a las mujeres jainistas— lo hacía de una manera particular. Pedía ayuda y, cuando encontraba una respuesta favorable, interrogaba a mis interlocutores ansiosamente, todo ello mientras escribía velozmente en mi cuaderno de notas echando miradas de reojo a mi interlocutor para demostrarle que estaba pendiente de cada palabra suya. No se trataba exactamente de un método, y no llegué a él a través de una técnica. Se trataba de una aproximación que había surgido espontáneamente cuando realizaba un trabajo de campo en Sri Lanka, como si se tratase de resolver un enigma policiaco. No aparentaba estar ansioso o interesado, pero lo estaba, y ese interés se mantuvo en Kolhapur. Debo subrayar que estaba seguro de que funcionaba, que originaba respuestas sinceras, a diferencia de las ocasiones en que no lo hacía. Pues no tardé en descubrir que cuando preguntaba a un mercader jainista sobre sus negocios y no sobre su religión mi cuaderno de notas y mi interés se volvían definitivamente inaceptables.

Este contexto hizo algo por restablecer una atmósfera general en la que podía trabajar, pero cada encuentro tenía que comenzar más o menos desde cero (como todos los encuentros, en mayor o menor medida). A veces mi evidente interés no incitaba a nada, a veces a un diálogo recíproco más o menos absorbente, interesante y equilibrado. Pero también, a menudo, como en el caso del filósofo, me introducía en la prédica de tipo filosófico-religioso. El encuentro con él se parecía más a un diálogo forzado, pues me llevó a representar un papel particular estrictamente definido, como el de un joven inexperto o el de un extranjero éticamente ignorante.

Mis notas de campo explican en cierta medida cómo ocurrió esto. El tono de todo el encuentro con F, el filósofo, estuvo dominado por sus preguntas retóricas, preguntas que contaban únicamente con una estrecha gama de breves respuestas. En realidad, algunas de sus preguntas eran más bien del tipo ¿ha dejado de pegar a su mujer?, la clase de preguntas que exige una respuesta pero que, al principio, se ignora cuál es.

¿Comía carne?
Antes sí, pero ya no.
Bien, eso es *ahimsā*. La *ahimsā* siempre es beneficiosa para usted.

Llegamos ahora a uno de los puntos clave de toda esta discusión. Completamente al margen de lo que se estaba diciendo, tanto los actos de F, el filósofo, como los míos, conspiraban a un fin particular, el de establecer una relación. La relación que surgió estaba en gran medida, y con mi beneplácito, dirigida por F, configurándose en un molde pedagógico estrictamente delimitado, en el que el filósofo, el profesor, hablaba, en efecto, para el aprendiz. La jerarquía se había alcanzado sutil pero efectivamente. Por ejemplo, resultaba apropiado que F adoptara una línea de

superioridad moral, y que realizara comentarios que revelaran mi sustrato social y cultural, pero no lo era que yo hiciera lo mismo; en cambio, era adecuado que yo revelara detalles acerca de mí, permaneciendo expuesto a los comentarios F, sin que F tuviese que dar la información correlativa de sí mismo, pues estaba afirmando una posición de dominación. En dicha relación moral y espiritualmente pedagógica los detalles personales de F no eran, en principio, necesarios, pues la relación no consistía, por ejemplo, en una charla personal o en una hospitalidad igualitaria.

En otros términos F dispuso el escenario de modo que el contenido de su mensaje pudiera tomarse como un conocimiento venerable e impersonal transmitido de *bau ten bas,* como la sabiduría de siglos. La relación misma suministraba la clave necesaria para entender correctamente el mensaje. Nótese que, no estoy diciendo sino que sabía desde el principio de nuestro encuentro que abordábamos las cosas con seriedad. Es el tipo de cosas que todos, incluso los antropólogos, saben. Pero si se pregunta cómo se estableció esa seriedad veremos que, en realidad, tiene una forma particular. Pueden desarrollarse otras formas de conversaciones serias, como las más igualitarias que sostuve tanto con jainistas como con budistas. Pero la gravedad que F había establecido tenía un sabor particular: se trataba del tipo de gravedad que concierne a cosas tan importantes que quien se instruye debe ser dominado por quien instruye. No puede haber cuestionamiento de estas enseñanzas, como sí podría haberlo en una conversación con un mayor toma y daca. Y, por supuesto, esto añade a las palabras de F algo que no hubiéramos podido encontrar si hubieran aparecido, por ejemplo, a la vuelta de página de un libro que leyéramos en el asiento del metro.

En realidad, podemos observar que estas palabras podían tener no sólo un significado establecido en la relación, sino también una finalidad: podrían ser parte de

un intento más concertado para demostrar la superioridad ética del jainismo y de los jainistas sobre todos los demás y, en particular, sobre los occidentales. Este encuentro nunca llegó tan lejos, de modo que nunca lo sabré. Pero fue tema frecuente en otros encuentros con los jainistas.

Otra vez Siddhasagar

Retomemos ahora el mensaje de N, el narrador. Cuando el filósofo fue reclamado fuera salió momentáneamente del flujo de la acción, y de la tienda, y entró el narrador. Nuestro intercambio comenzó así: «¿Hablaba maratí? Un poco. Ésta —me dijo— es una historia que me contó mi abuelo. Es muy importante. Escríbalo —me dijo, señalando mi cuaderno de notas—. Había un gran hombre... que vivía muy cerca de aquí...». De este modo N comenzó por establecer, en primer lugar, que podíamos comunicarnos. Luego, directamente, tomó el relato donde F lo había dejado, y lo hizo explícitamente. Exigió que considerase lo que iba a decir con la misma seriedad que había compartido con F. Y yo obedecí. Además, se hizo eco de la relación de mayor a menor, de sabio a ignorante, constitutiva del encuentro, mencionando que su abuelo se lo había contado. De modo que, en este sentido, la interpretación adecuada de su historia ya había sido preparada por la solemnidad del filósofo: nos limitábamos a continuar en la misma línea.

Pero la referencia al abuelo del narrador y a que lo ocurrido había sucedido cerca, unido al marco doméstico y modesto de la historia originaba un efecto muy distinto al del filósofo. En primer término era, siquiera mínimamente, una revelación sobre N, sobre su vida, su familia y sus opiniones. Se trataba de una línea de acción bien distinta de la que había tomado el primer orador, quien, con sus

enseñanzas, no reveló nada sobre sí mismo. Ello cambió la relación de forma sutil, configurando un trato más directo y menos distante entre el narrador y yo. Además, debido a la relativa intimidad del marco narrativo quedé persuadido, simultáneamente, de que dicho suceso ocurría con frecuencia en el mundo de experiencia vivido por el narrador y por su abuelo. En otros términos, no estábamos ante una narración legendaria, situada en un reino muy lejano, como tantas de las narraciones jainistas. No se trataba de un saber impersonal. Era un cuento cotidiano, de los que cada día, popular, aunque extraordinariamente heroico. Y mi descubrimiento posterior del panfleto sobre Siddhasagar confirmaba esto: el incidente había ocurrido muy cerca de allí, seguramente en la época en que se suponía vivía el abuelo de N, a quien bien se lo podían haber contado otras personas.

Precisamente esta proximidad, esta cercanía del heroico incidente —y de aquellos que lo celebraron— a nosotros, interlocutores sentados entre los sacos de fertilizantes, era —o, al menos, así lo consideré— parte del mensaje de la historia del narrador y parte de lo que trataba de lograr. Fue con su vehemencia que trajo a Siddhasagar desde un remoto pasado hasta un límite en que me conectaba a él, a él con su abuelo y, finalmente, a su abuelo con el mismo Siddhasagar. Vivíamos en el mismo mundo y las acciones de Siddhasagar eran tan relevantes en el presente como lo habían sido en el pasado. Era como si N tirase una carta ganadora sobre la mesa, o como si arrojara el fajo decisivo de billetes. Como si los jainistas gritaran al unísono «Muni Maharaj Siddhasagar ki jai», «Siddhasagar vive». O, como dijo N, «*eso* es la verdadera religión». No estábamos ante la venerable pedagogía del filósofo, sino ante algo más.

Quisiera subrayar una cualidad del discurso del narrador, que es su capacidad para envolverme en una trama con otros protagonistas ya existentes. Ello incluía no sólo

a Siddhasagar y al toro con su propietario, sino al abuelo del narrador y a los que le rodeaban, al narrador mismo y, ahora, a mí. No eran sólo personajes en el marco de la histria, sino más bien parte de la historia misma y de nuestras vidas (brevemente compartidas). Lo que dijo tenía algo característico de ese comienzo tan conocido, «bueno, ahora que lo dice, conozco una historia acerca de un fantasma. De hecho, ocurrió una noche, hace cien años, a esta misma hora, en esta misma habitación».

Desde luego que el filósofo podría haber hablado con mayor intimidad, que podría haber citado a sabios antiguos o modernos que hubieran sostenido proposiciones éticas como las que ahora estaba sometiendo a mi consideración, pero nunca podría haberlo hecho tan eficazmente como el narrador. Y la razón es muy clara: el carácter de la historia de la narración de N se ajustaba como un guante a la índole de lo que sucedía en la tienda. El movimiento de una a otra, del pasado al presente, de los protagonistas de una narración en una trama pasada a los protagonistas de una trama vivida en el presente resultaba algo fácil, automático, obligado: lo era apoyado en una cadena de personas que se instruían unas a otras por medio del relato del significado vivido del jainismo.

Permítanme que reflexione sobre la importancia que tiene cuanto hemos discutido hasta ahora. Desde una perspectiva desagregada sería posible encontrar inteligible la narración de Siddhasagar según un esquema abstracto de motivos, que conformarían una explicación en términos de cultura, que es lo que los antropólogos hacen cuando completan un informe.

Así, en este caso, los motivos abstractos para la automortificación y la *ahimsā* completan, de forma general e indiscriminada, los estados mentales que atribuimos a Siddhasagar. Cuando hacemos uso de abstracciones no necesitamos interrogarnos acerca del marco en que la historia se narra.

Una explicación de esta clase, en términos de cultura, puede denominarse «glosa cultural». Por un acuerdo, por una especie de contrato social basado en una perspectiva desagregada asumimos que la glosa cultural nos provee de todo lo que necesitamos saber. Podemos —y supongo que es el caso de muchos de ustedes— no estar de acuerdo con que la automortificación y la *ahimsā* sean suficientes para que contemplar a Siddhasagar como un héroe, tal y como lo ven los jainistas. Pero como parte del contrato con la glosa cultural, les otorgamos el beneficio de la duda. Estamos de acuerdo en que la glosa cultural nos dice lo que los jainos se toman con tanta seriedad. Y por eso aprobamos la sincera interpretación de Siddhasagar, y no la sarcástica.

Pero cuando reconstruimos (agregamos) la historia de Siddhasagar aparece algo diferente. Los interlocutores implicados no estaban conversando sobre un sosegado telón de fondo común, sobre un pensamiento burbuja común. Nosotros, interlocutores de aquel momento, no asumíamos que el uno sabía lo que el otro sabía. Ni nos limitábamos a envolver nuestros significados en palabras que enviábamos de un lado a otro. Por el contrario, el significado de lo que tanto F como N querían decir tenía que negociarse al mismo tiempo que se negociaba la relación. Sólo negociándose ésta podría comprenderse la historia conforme al espíritu según el cual había sido ideada. Sin esa negociación la interpretación de la historia hubiera quedado fuera del control de N, no importa lo claras que fueran sus palabras ni lo profundas que fueran sus convicciones.

Podría decirse, desde luego, que esto sólo es cierto en razón de mi peculiar estatus de extranjero ignorante. Pero no es así, dado que los mismos jainistas hacen más o menos lo mismo entre ellos, y con los niños, todo el tiempo. Las relaciones entre jainistas o, al menos, entre oradores discurseando sobre el jainismo, constituyen un comple-

mento necesario del modo particular que tienen de hablar acerca del jainismo. Así como el mecanismo de adquisición del lenguaje del niño exige un sistema de apoyo a la adquisición del lenguaje en su lugar adecuado, así las verdades del jainismo han de impartirse en el marco social adecuado. En suma, suele haber una cualidad particular de estos marcos entre los jainistas, como entre los hindúes en general, y una propensión hacia el pronunciamiento autoritario, esto es, hacia una relación de dominación incuestionable por parte de quien instruye. Pero, en cualquier caso, la constitución de la relación es necesaria para la adecuada interpretación de la historia.

Así pues, narramos este encuentro en una ciudad lejana como ejemplo de una verdad humana más general: todos negociamos relaciones para negociar significados. Si prescindimos de su cualidad autoritaria, la narración de la historia de Siddhasagar conserva todavía un elemento esencial, la creación de un significado común a través de la actuación conjunta, interactiva, para configurar qué interpretación va a ser aceptada. Desde esta perspectiva, el caso del antropólogo que se relaciona con aquellos que estudia es un ejemplo, y no muy especial, de una serie de casos más amplia, que abarca, en última instancia, todas las interacciones humanas. El sentido de todas las historias, en realidad de todos los lenguajes, depende del carácter de las relaciones humanas que los acompañan. Todos los significados, como el ¡bueno! de los rusos, son interactivos.

¿Qué significa esto en una historia como la de Siddhasagar, que, a diferencia de otras historias del capítulo precedente, posee una vida propia en marcos diferentes y medios diferentes? Bien, insisto en que todos los significados son interactivos, de modo que de ser eso cierto, las diferentes narraciones, o escrituras y lecturas, deben, en consecuencia, depender de su marco. Se trata de una afirmación ampliamente aceptable, incluso banal, para la mayor

parte de los antropólogos y, por lo que a ellos respecta, para historiadores y teóricos literarios. Pero nótese que al aceptar esto se siguen múltiples implicaciones. Una, que estudiaré en el próximo capítulo, es que cosas tales como la narración de Siddhasagar participan del carácter metamórfico de la vida humana. De un lado, la narración parece ser el tipo mismo de bien cultural que se preserva y que preserva él mismo valores culturales. De otro, está sujeta de lleno a las vicisitudes de las relaciones históricas reales en las que se narra. Ninguna historia tiene un solo significado verdadero, como ingenuamene pudiéramos pensar si tomáramos la desagregada glosa cultural del antropólogo como explicación comprehensiva. Necesitamos las glosas culturales, pero también necesitamos ser precavidos con ellas.

Un desacuerdo

Permítanme que analice ahora el otro tema de este capítulo: la aparente superioridad del pensamiento narrativo sobre el pensamiento paradigmático. Pues creía en esa época, y creo todavía, que N proponía también una crítica implícita de F, el filósofo. Forma parte del significado del énfasis que se sitúa al final de la historia de Siddhasagar: «Eso es auténtica religión... eso es auténtico jainismo». Es como si hubiera añadido «y no lo que le han estado contando».

Desde luego lo que el narrador dijo era en conjunto una serie de cosas más severas que la línea de conducta urbanizada, de clase media, y más bien culta en exceso que F me proporcionaba. F era un ejemplo típico de esa clase de protestantismo jainista que creció notablemente en el siglo pasado, confiriendo autoridad de árbitros independientes en la interpretación del jainismo a los laicos más cultos. La historia del narrador, por el contrario, provenía

de una zona menos culta, pero más ascética, y de religiosidad más intensa, de las aldeas de alrededor de Kolhapur donde, de hecho, había aparecido la mayor parte de los *munis* jainistas de Digambar en el siglo XX.

Pero había algo más. Si N, el narrador, quería decir sencillamente que el verdadero jainismo implica una automortificación más estricta que la sugerida por el filósofo, podría haberlo dicho entonces directamente. ¿Por qué hizo uso de la narración? ¿Hay algo especial en la historia, algo que, sencillamente, no puede ser transmitido de otra manera? Creo que el autor del prefacio a la biografía de Siddhasagar puede proporcionarnos una pista. Escribió que: «Es sabido que las narraciones de la vida de grandes hombres son atractivas, *informativas,* y que inspiran a las personas... Las mentes de los lectores están tan concentradas que no atienden a otra cosa[3]». (Traducción y cursiva del autor.) Ya he subrayado que una historia es atractiva porque nos atrae, cautivando nuestra atención. Pero, ¿en qué sentido son informativas las narraciones de la vida de los grandes hombres? ¿Significa eso algo más que decir que encarnan ideas generales, proporcionando ejemplos concretos para ilustrar las abstracciones de F, el filósofo? Pienso que sí.

En primer término, el conocimiento que he recibido a través de la historia abarca más de lo ocurrido con Siddhasagar y el toro. Y como ya he subrayado, aprendí algo, pero algo muy importante, acerca del narrador y de su abuelo, y con esa información adquirí también de pronto una orientación diferente, no hacia un mundo ideal de preceptos abstractos sino hacia un flujo real de relaciones e interacciones en las aldeas de los alrededores. En este sentido, la brevedad del encuentro fue más que contrapesada por la asombrosa visión de un mundo diferente. Vayamos más lejos. Como aprendí casualmente vagando al-

[3] Shaha, *Śrī 108 Siddhasāgar Muni Mahārāj,* 1.

rededor de un templo local de Kolhapur, el mundo jainista local se refleja a menudo en narraciones de hechos religiosos de mayor o menor importancia. Supongo que eso es lo que ocurre con quienes hablan en el templo, en una suerte de charlatanería religiosa. Lo que John Haviland tenía que decir de la charlatanería común se aplica, asimismo, a esta charlatanería religiosa:

> Hemos concebido normalmente que nuestra propia competencia cultural está compuesta de códigos: esquemas, por ejemplo, para plantas y animales, sistemas de parentesco, estructuras políticas [religión], etcétera. Asumimos que los esquemas conceptuales tienen una existencia independiente anterior a cualquier configuración particular de animales, a cualquier conjunto real de parentesco, a cualquier actividad política verdadera. Pero en la charlatanería lo no particular es irrelevante ante lo verdadero: las contingencias determinan los principios generales —pues son todo lo que existe—. En la charlatanería el mundo se convierte en algo más que esquemas y códigos; descansa en el Quién es Quién, muy extendido, en historias, reputaciones, idiosincrasias, en excepciones y accidentes. La charlatanería exalta lo particular[4].

La referencia a los «esquemas» alude a una subescuela muy vigorosa y fructífera de la antropología cultural americana, a saber, la de la antropología cognitiva, cuyos profesionales suelen otorgar a menudo una realidad independiente a la cultura. Por ahora, sin embargo, observemos más atentamente esta exaltación de lo particular. En el centro de la vida religiosa de los jainistas laicos yace una rica cultura de ceremonial de automortificación organizado en el hogar y en un elaborado ceremonial y narración de historias en el templo local. No es esto la vida de los *munis*, pero sí es el terreno del que surgen los

---

[4] Haviland, citado en Keesing, «Models, "Folk" or "Cultural": Paradigms Regained?», 382.

munis. El acto básico de automortificación en el ascetismo laico es la formulación de un voto de ayuno, que se verifica en el curso de actos de culto más o menos complicados, coloridos y, a veces, muy caros. Esto implica, por ejemplo, actos como circunvalar el templo ceremoniosamente poniendo frutos, arroz, flores, candiles, etc., ante una imagen, recitando determinadas fórmulas, y ajustando el ayuno a un cierto patrón, por ejemplo, a los días de luna llena durante un año. La explicación de dichos actos llega a los devotos en la forma de una narración, en el sentido de que tal figura legendaria formuló el voto en tal ocasión o tal otra. De este modo cada voto se hace inteligible no a través de una afirmación ética abstracta, sino mediante una narración que le concierne a él y sólo a él. Así, en primer lugar, quien formula el voto comprende lo que ella —pues son, en realidad, las mujeres laicas quienes más a menudo lo realizan— está haciendo al identificarse directamente con alguna figura legendaria. No interviene explicación alguna que rompa la identificación inmediata entre lo que ella hace ahora y lo que se hizo entonces.

En segundo lugar, los votos se formulan en un marco de relaciones que resulta vital para su comprensión. El voto se recibe de un sacerdote —ésta es la primera relación relevante que narra la historia y que describe la representación del voto—. Después, el ayuno se realiza en el hogar. Las comidas en las familias jainistas —como en la mayoría de las familias indias— son asuntos bastante rituales que dramatizan relaciones: los hombres comen junto a los hombres y a los niños se les da de comer antes que a las mujeres y son servidos por ellas, etc. De ahí que, como más de un jainista me ha indicado, el efecto de ayunar y, en particular, de servir una excelente comida de la que uno va a disfrutar, puede actuar poderosamente sobre la imaginación y las relaciones de todos los implicados. Los matices de superioridad y reproche, de sumisión y en-

vidia, de admiración y culpa que pueden surgir de esta forma los ha denominado Arjun Appadurai la «gastro-política» de la familia india[5]. Además, debido a la densidad de matrimonios entre miembros de una misma familia y afines en esa comunidad, el conocimiento gastro-político y gastro-religioso que se tiene de la propia familia se extiende por toda la comunidad. Se conoce íntimamente una historia local, una geografía psíquica y social, con sus fallas y sus levantamientos, de la misma forma que se conoce el paisaje a través del cual nos movemos a diario. Se trata de un conocimiento particular y narrativo en su naturaleza: es como —y efectivamente, a menudo es— la charlatanería.

Mi tesis es, por consiguiente, ésta: en la medida en que nos preocupamos por el conocimiento que los jainistas tienen del jainismo podemos decir que es un conocimiento esencialmente local, personal, particular y de carácter narrativo; ya lo subrayamos con anterioridad al destacar que, en medio de la vida social, el conocimiento que tienen las personas de lo genérico y lo particular está inextricablemente entremezclado. Los jainistas locales saben de Siddhasagar que vivió «muy cerca de aquí», pero saben también de la señora Patil, que formuló ese voto tan amplio el mes pasado, y pueden saber también, vagamente, de una legendaria figura que fue la primera en formular ese voto. Saben de la señora Chaugule (empleo pseudónimos) que murió tras ayunar hace unos años, y de Jinappa, un primo lejano que se convirtió en *muni*. Hay algo más que historias en el jainismo, pero sostengo que es a través de las historias, a través de personajes con estados mentales y viviendo en un flujo de acción que los jainistas comprenden primera y principalmente el jainismo.

---

[5] Appadurai, «Gastro-politics in Hindu South Asia».

El pensamiento paradigmático de nuevo

¿Qué sucede entonces con F el filósofo? Aunque lo que dijo no se presentaba como una argumentación rigurosa, era sin embargo una forma de razonamiento abstracto. Cumplía, hasta donde me es posible ver, con todas las exigencias del pensamiento paradigmático de Bruner. Es generalizante, más que particularista, y usa la lógica más que la narración. Y sospecho que lo que en realidad dijo F estaba enormemente influenciado por la obra de un moralista y filósofo medieval jainista, Amrtacandra, que cuenta con una traducción de su obra que goza de relativo éxito entre la *intelligentsia* jainista de Kolhapur.

En gran medida este capítulo constituye un debate entre mi punto de vista mutualista y el intelectualista, o la serie de puntos de vista intelectualistas que sostienen muchos antropólogos. He subrayado que son las personas a través de sus relaciones las que hacen que ocurran cosas, mientras que el punto de vista intelectualista sostiene que son las ideas, o las imágenes o los esquemas los que lo hacen. Parecería que el mismo debate se produce, al menos implícitamente, entre los mismos jainistas, entre F y N. He sugerido que N, el narrador, se lleva la mejor parte, pero, ¿significa esto que los jainistas no se comportan conforme a los preceptos paradigmáticos de su religión? Existe una razón muy poderosa para creer que realmente actúan conforme a tales preceptos, y es la existencia misma de F, que con su razonamiento suministra motivos generales y abstractos para actuar según los principios de la auto-mortificación y la *ahimsā*. En otros términos, nos encontramos aquí con un jainista que nos proporciona su propia glosa cultural: y así, también es un jainista quien aparentemente podría argumentar que los jainistas siguen en realidad los preceptos en vez de las narraciones.

Estamos ante una cuestión fundamental de la que no se puede prescindir fácil o totalmente. Señalemos, desde lue-

go, que es posible que las personas conduzcan su vida social común y su religión sin especialistas eruditos y sin el tipo de pensamiento sistemático paradigmático adelantado por F. Lo normal es que muchas de las sociedades estudiadas por los antropólogos no se entreguen a, o no elaboren tan ampliamente, un conocimiento paradigmático referido a sus criterios estéticos. Así, por ejemplo, el ilongote de Rosaldo, o los kaluli estudiados por Schieffelin, tan siquiera han tenido especialistas religiosos para elaborar una estructura de razonamientos en torno a la conducta de su vida social.

Mas en el jainismo sí ha habido esos especialistas religiosos, y han creado un modo particular de razonamiento. Un desarrollo reciente ha llevado a que algunos laicos devotos, en su mayoría, pero no exclusivamente, de clase media y cultos, asuman la carga de estudiar ese pensamiento: el que explica el filósofo. No obstante, para el resto de los jainistas devotos, ese aprendizaje puede situarse en segundo término, o carecer en absoluto de relevancia. Conocen esas cosas y confían en que sean verdad, pero parece que no las utilizan con frecuencia.

¿Qué se sigue de todo esto? Bueno, permítanme desarrollar el experimento mental de imaginar el jainismo sin sus proposiciones filosóficas, paradigmáticas o esquemáticas. Aparentemente, muchos jainistas llevan su vida religiosa sin tales proposiciones. Un jainismo de esta clase conservaría sus narraciones y sus desnudos ascetas, que muestran con su mismo aspecto la negación de la indulgencia ordinaria. Conservaría las estatuas de los ascetas del pasado legendario, que resultan tan evocadoras al tiempo que tan impenetrables al pensamiento puramente literal. Por ejemplo, imágenes del legendario héroe Bahubali representan una figura desnuda que permanece inmóvil en un lugar tan firme en el voto de mortificación de su carne que las viñas han crecido enroscándose entre sus piernas. Mantendrían su hábito de profunda reverencia a

todas las estatuas. Y preservarían, desde luego, sus elaborados ritos de profano ascetismo.

¿Qué perdería? Contestemos a esto preguntándonos, en primer lugar, cómo se situó el pensamiento paradigmático en lugar preferente. Es difícil dar una respuesta, pero parece claro que, al menos en la India, el hábito del pensamiento generalizante creció en un medio particular, en una civilización rápidamente urbanizada que floreció en las planicies del norte de la India en el primer milenio antes de Cristo. Entre los primeros testimonios de este mundo están los que reflejan la aparición en escena de Buda y de su contemporáneo próximo Mahavira, el fundador (o uno de los fundadores) del jainismo. Se trataba de un medio ferozmente competitivo, de rivalidad entre aspirantes religiosos —entre «luchadores», como se los llamaba— cada uno de los cuales era un profundo conocedor de los modos de vida alternativos que ofrecían los demás. Sus diferencias se aireaban público, en salas de debate aparentemente preparadas, precisamente, para tales ocasiones. En este marco tenía un valor enorme poseer la facultad de generalizar, de hablar a más y más personas y ofrecer una descripción de las cosas más integradora, más abstracta y, en consecuencia (en sentido más limitado), más poderosa. Esta facultad se cultivó asiduamente, año tras año, siglo tras siglo, por los jainistas y por todos sus rivales.

De modo que, en cierto sentido, la versión jainista del pensamiento paradigmático surgió en un medio como aquel en el que el filósofo me dominaba, un medio en el que la superioridad del modo de vida de los jainistas se afirmaba ante los aprendices o ante los no creyentes. Sin el conjunto de ideas éticas localizadas en la *ahimsā* o en la automortificación, sin el lenguaje universalizador con el que explicar en abstracto estas prácticas los jainistas hubieran perdido la capacidad de sostener sus aspiraciones en el implacable territorio del pensamiento religioso y filosófico de la India. No les hubiese resultado tan fácil

como hoy en día les resulta afirmarse ellos mismos y dominar a otros, como F hizo conmigo, o como los jainistas tratan de hacer cuando se trasladan a las sociedades noratlánticas y fundan asociaciones para conservar y extender su saber.

Lo que sugerimos es que debemos concebir el pensamiento paradigmático como algo que se cultiva, se inventa o se descubre y que, en consecuencia, puede ser de muy diversos tipos. Los filósofos jainistas evidencian uno; los antropólogos cognitivos desarrollan otro, y existen hábitos muy extendidos de pensamiento genérico engranados en la educación noratlántica que hacen posible que se lea y se escriba este libro. Pero no existe razón alguna para creer que dicho pensamiento se relacione especialmente con la capacidad de leer y escribir. Por ejemplo, podemos dar por seguro que el gran rival del jainismo, el budismo, creció y se elaboró con rigor y claridad durante setecientos años antes de plasmarse por escrito. Y el antropólogo Edwin Hutchins, escribiendo como antropólogo cognitivo, ha demostrado lo ordenado y cuidadoso que es el pensamiento de los isleños de las Trobriands (un pueblo de Melanesia) cuando llegan a disputar sobre la propiedad de la tierra[6].

De todo ello se sigue que el pensamiento humano es, en realidad, más poderoso y más creativo de lo que los esquemas o el pensamiento paradigmático pueden transmitir. Podemos inventar o descubrir nuevas formas de pensamiento paradigmático, nuevos esquemas en, por ejemplo, la lógica jainista, el razonamiento legal de los habitantes de las Trobriands, la programación de ordenadores o las matemáticas; pero ese pensamiento no inventa, ni descubre, ni marca la dirección de nuestras vidas —excepto, claro es, cuando permitimos que lo haga: por ejemplo, sometiéndonos nosotros mismos al razonamiento de un sis-

---

[6] Hutchins, *Culture and Inference: A Trobriand Case Study*.

tema legal. La producción de glosas culturales por los antropólogos es, de hecho, una forma de pensamiento paradigmático. Pero es importante reconstruir ese pensamiento para restituirlo a su nexo social. Es posible que F razone de acuerdo con sus preceptos y actúe de acuerdo con sus razonamientos. Pero no es necesario para el jainismo que todos los jainistas lo hagan.

Imágenes

Desde luego podemos estar seguros de que en el jainismo, así experimentado, hay algo más que narración. Está el aprendizaje de los sentidos en las elaboradas imágenes de culto, el aprendizaje del cuerpo en los actos de súplica y ayuno, y el aprendizaje de los sentimientos en las relaciones con el templo y el hogar. Todo ello está estrechamente entremezclado con la conciencia narrativa, pero va más allá de ella, en una dirección diferente de la del pensamiento paradigmático. Este pensamiento estético y corporal se expresa, a menudo, a través de imágenes, bien silenciosamente mediante representaciones o articulándose en la poesía, canciones rituales y discursos. Así, todos los templos jainistas tienen una imagen central, una estatua de metal o piedra de algún lejano fundador del jainismo (en un pasado remoto) que constituye el foco de una gran elaboración de actos figurativos, discursos y manipulación de ofertas ceremoniales.

Gran parte de lo escrito en antropología —en la denominada genéricamente antropología simbólica— lo ha sido en clave intelectualista para analizar esas formas figurativas de pensamiento. Por ejemplo, escribe James Fernández que el uso de imágenes «constituye un movimiento y conduce a una representación[7]». Es una observación

[7] Fernández, *Persuasions and Performances.*

muy perspicaz: las metáforas de la poesía y lo ritual, y del discurso cotidiano, transmiten gran parte de la motivación y la deslizabilidad de la inteligencia creativa humana. Consideremos, por ejemplo, una figura situada, de forma destacada, delante de muchos templos jainistas: una columna de unos cuarenta pies de altura con cuatro pequeñas estatuas de fundadores ascetas en lo alto, orientadas a los cuatro puntos cardinales. La columna se llama *mãnastambha,* «columna del orgullo», denominación que parece razonable, puesto que destaca el templo entre un paisaje urbano de tejados o sobre los árboles de la aldea. Pero fue un piadoso jainista laico quien me dijo que lo que significa realmente es «columna contra el orgullo», puesto que la construcción y ofrenda ritual de la misma conlleva un enorme sacrificio financiero por parte del donante. Este deslizamiento, de una denominación a su contraria, constituye sólo una de las muchas formas en las que actúa el pensamiento figurativo, pero es especialmente típica de la imaginación religiosa del jainismo.

Nótese, asimismo, que son posibles otros deslizamientos en marcos sociales particulares. El mismo hombre que me dijo que era una «columna contra el orgullo» estaba pagando gran parte de una de ellas. Hasta ahora todo correcto: se presentaba ante mí haciéndolo por razones meramente piadosas. Sin embargo, se mostraba desesperadamente ansioso por tener su apellido inscrito en la base como único donante (esto se convirtió en un auténtico contencioso, puesto que no pagaba toda la columna). Y así, en medio de la controversia, se me ofreció otro deslizamiento cuando alguien subrayó que era «una columna para su orgullo». Ésta es la clase de subrayados que hacemos normalmente, y es en este juego de imágenes que vemos el lado creativo de la inteligencia humana realizando su trabajo cotidiano.

Los antropólogos que trabajan de esta forma simbólica han revelado, y siguen revelando, la asombrosa riqueza en

la inventiva humana. Pero el pensamiento figurativo sólo no puede alcanzar la profundidad de motivos o la conciencia comprehensiva del flujo social que puede alcanzar el pensamiento narrativo. Así, por ejemplo, tropiezo con jainistas que narran una u otra historia, una leyenda o un cuento como el de Siddhasagar, como si fueran la clave de su devoción o, incluso, de que se unan a la compañía de los ascetas desnudos. No cabe duda de que el pensamiento figurativo está profundamente implicado en tales narraciones y, a este respecto, la sencillez con que me fue narrada la historia de Siddhasagar es ciertamente excepcional. Pero el deslizamiento relevante, el que hace que las personas hagan cosas, no es el que nos lleva de una imagen a otra, como en el pensamiento figurativo, sino de una trama a otra y de un personaje a otro. Donde está implicada la motivación lo está la facultad para ver en uno mismo, para reinterpretarse a la luz de una trama y de una vida ajenas. De modo que, adaptando las palabras de Douglas Hofstadter, alcanzamos una percepción instantánea de la situación, una especie de «por el amor de Dios, cómo podría...» que lleva, como un rápido deslumbramiento, al efecto de «sencillamente porque soy un ser humano puedo ponerme en el lugar del héroe jainista Siddhasagar». Para mí el movimiento mental no fue uno de comprensión y simpatía, como el que pudiera haber sentido el hombre que observaba a la agobiada camarera. Se trataba, más bien, de un movimiento de espanto, imaginando lo que podría ser tener un toro indio de unos seis pies de alto pisando la mano y sin moverse. Además, la representación se convertiría en el intento de transmitir ese conocimiento.

Pero para un jainista el movimiento y la representación serían en definitiva más transformadores. Podían conseguir que un jainista se convirtiera en un asceta, o que formulara votos en el templo. Al final es la narración, con su sentido de lo que ocurrió, de por qué ocurrió y de lo que pasó alrededor, la que marca toda la diferencia. Pues lo

que cualquiera necesita saber de verdad es qué ocurrió, por qué ocurrió y qué hacer en consecuencia. De modo que la conciencia de la historia tiene tanto un lado activo como otro pasivo. No es sólo que las personas puedan captar emociones y actitudes a través de ella, sino que también pueden verse movidas a actuar. En otros términos, las narraciones comprenden elementos de voluntad, esfuerzo y creación, como también de cognición y emoción. Y por eso es que, en un análisis final, la narración de N sobre Siddhasagar es más poderosa que el razonamiento de F.

7
Metamorfosis

Nos hemos ceñido por ahora a la pequeña escala de la experiencia social, siguiendo la pauta marcada por las múltiples corrientes de las ciencias sociales que se engloban bajo la denominación de mutualismo. Una de ellas, la que se preocupa del análisis más menudo posible, segundo a segundo, de las interacciones entre dos o más personas, fue especialmente relevante en el capítulo precedente. En antropología dicho análisis es realizado por los etnometodólogos y analistas conversacionales, y en lingüística por los sociolingüistas interactivos. Que sus denominaciones tengan tantas sílabas pone de manifiesto, quizá, lo recóndito de sus intereses. De hecho, han venido a constituirse en una especie de célula aislada, especialmente alejada de los eruditos en general. Sin embargo, sus estudios han arrojado una nueva y poderosa luz sobre la vida en común de los humanos.

Sin embargo, èstos eruditos no han ejercido una gran influencia en la antropología. Y ello por muchas razones. Una nos la proporciona Ernest Gellner, al referirse a la etnometodología como «la vía californiana hacia la subjetividad[1]», queriendo significar de esta manera que una preocupación tal por los sucesos inmediatos a los individuos es, en realidad, una deficiencia de la percepción sociológica, una forma impropia de pensamiento individualista, que ignora las verdaderas fuerzas y acontecimientos reales que conforman la mayor parte del mundo social e histórico en que vivimos. Por mi parte, sin embargo, estimo que tanto el punto de vista macroscópico de Gellner —y, más precisamente, el de Wolf— como el microscópico de la «sociología californiana» deben integrar nuestra comprensión de la sociabilidad humana. Desde el punto de vista macroscópico creamos, evidentemente, una enorme variedad de formas sociales que configuran, entre sí y dentro de cada una de ellas, una malla, una red de conexiones pautadas, en realidad, a una escala muy grande. Desde la perspectiva microscópica podemos observar cómo las personas crean, manipulan y transforman las conexiones en la realidad.

Pasamos ahora de la escala microscópica a la macroscópica. En el primer capítulo sobre el pensamiento narrativo diferencié las metas de los psicólogos de los objetivos de los antropólogos, y subrayé que los antropólogos nos hemos orientado hacia una perspectiva más histórica. En la actualidad escribimos sobre personas «con roles tipo cambiantes en su relación recíproca y con el medio en una comunidad cara a cara y con una organización social compleja, un largo pasado, un futuro incierto y una herencia cultural progresiva». Y también estamos orientándonos gradualmente a escribir sobre esas personas en tanto «se

---

1 Gellner, *Spectacles and Predicaments,* 41.

unen, a otras, y contra otras, en grupos de interés, grupos étnicos y clases sociales para rehacer su herencia frente al cambio social global y las fuerzas del medio social». En este capítulo nuestra argumentación se desarrollará según este último tipo de antropología, siguiendo el hilo de dos argumentos. El primero analizará la forma en que una particular metamorfosis a gran escala fue entendida por algunos de los que participaban en ella. Sugiero que su comprensión de los acontecimientos fue intersubjetiva e interactiva, en gran medida en el mismo sentido en que N y yo comprendíamos a Siddhasagar interactivamente. En otras palabras, captaron el flujo más amplio de los acontecimientos en que vivían en buena medida en los mismos términos y con los mismos medios con los que captaban su entorno inmediato. El segundo argumento es: la comprensión de estos participantes individuales era esencialmente creativa, conformando un nuevo punto de vista, una nueva perspectiva relevante para las nuevas circunstancias en que se hallaban. Además, al aplicar ese punto de vista a los demás, incidieron en el curso de los acontecimientos y contribuyeron a crear nuevas instituciones que a su vez coadyuvaron al proceso de metamorfosis.

El caso de estudio lo extraemos de un texto budista de enorme antigüedad. Estamos habituados a pensar en nuestro mundo moderno como en uno que cambia rápidamente, pero, como subrayara Wolf, «todas las sociedades de las que tenemos noticia son "secundarias" y en realidad a menudo terciarias, cuaternarias o centenarias. El cambio o la evolución cultural no actúan en sociedades aisladas, sino que siempre lo hace sobre sistemas interconectados en los que las sociedades están vinculadas de forma variable con "campos sociales" más amplios[2]». La metamorfosis de que se trata se produjo en el sistema interre-

[2] Wolf, *Europe and the People without History,* 76.

lacionado de sociedades que se extendió a lo largo de las orillas del río Ganges, en el norte de la India, hace unos dos mil cuatrocientos años. El texto, el *Aggaññasuttanta* —o *Aggañña* abreviadamente— pone de manifiesto cambios de gran alcance en la corriente de la vida social.

Muestra, asimismo, una intensa conciencia de la relación entre sus creadores y oradores, de un lado, y su audiencia y un mundo más amplio, de otro. Aquí, como en el caso de Siddhasagar, el marco forma parte del cuadro, y las circunstancias de la narración del *Aggañña* forman parte de su significado. Y, como la historia de Siddhasagar, fue utilizado para condicionar otros comportamientos convirtiéndose así en uno de los instrumentos mismos del cambio.

El mundo del *Aggañña*

Comencemos con un breve examen del marco social histórico[3]. Buda —como su contemporáneo Mahavira, fundador del jainismo— floreció alrededor del año 400 a. C., en las llanuras del Ganges. Una serie de pequeñas sociedades de heroicos guerreros se había extendido a lo largo del río en los siglos precedentes, sociedades ahora transformadas en estados monárquicos centralizados. Existía una lista tradicional de dieciséis de estos «grandes pueblos», pero ya en la época de Buda algunos habían conquistado a otros y estaban en camino de ulteriores conquistas. Uno de ellos, Kosala, conquistó al pueblo de Buda, los sakias, en la misma época de Buda. Otro, el Magadha, que ya gobernaba el occidente de Bengala, habría de absorber la confederación vajji de repúblicas tribales poco después de su muerte. En menos de dos siglos se for-

[3] Se encontrará una versión más amplia de esta argumentación en mi libro *The Buddha*.

maría el núcleo del imperio maurí, por aquella época el mayor imperio del mundo, y el poder más grande que vería la India hasta el apogeo del raj británico, dos mil trescientos años después. Se estaba originando una gran metamorfosis, con consecuencias para los pueblos del Ganges tan importantes como las que tuvo el desarrollo del capitalismo y del colonialismo en los pueblos a lo largo de las costas del Atlántico.

En el corazón de estos estados aparecieron nuevas ciudades que albergaban las cortes reales, y a cortes y ciudades llegaron las realizaciones de la vida urbana: mercaderes y artesanos con nuevos conocimientos, soldados y trabajadores, señores sometidos para rendir homenaje, desplazados, extranjeros y oportunistas. Unas y otras pusieron al campo en relación con la ciudad, a través de la fuerza que esgrimían los soldados reales y los recaudadores de impuestos y a través del efecto más sutil del comercio a larga distancia. Se originó así un división más compleja del trabajo, del estatus y el poder, y pueblos con lenguas diferentes y diferentes culturas quedaron unidos por azar para convivir como buenamente pudieran. Wolf se hubiera preocupado por las fuerzas que impulsaban hacia el imperio. A mí me interesa un tema distinto: ¿En qué forma se comprendían a sí mismas las personas en medio de estas formas sin precedentes de vida en común?

Comenzaron con una herramienta intelectual muy antigua: una concepción de los diferentes estados de la sociedad. Esta herramienta era característica de las antiguas sociedades heroicas guerreras y evoca la división europea medieval de la sociedad en tres órdenes: el orden de los que rezan, el de los que luchan y el de los que trabajan, o sea, Iglesia, nobleza y campesinos. En su esquema había cuatro órdenes. En la cima estaban los brahmanes, intelectuales y sacerdotes de la religión sacrificial. Sin embargo, a pesar de su rango, no ejercían el poder. Éste pertenecía al segundo estado, el de los khattiyas, kshatriyas o gue-

rreros, cuyo deber era luchar, gobernar y pagar los sacrificios. Dentro de esta categoría estaban comprendidos los reyes y la nobleza. El tercer estado era el de la gente del común, productores o agricultores. Y el cuarto estado era el de los siervos, aquellos inelegibles para los beneficios de la religión sacrificial y obligados a una vida de servidumbre bajo los otros tres órdenes. Se trata de una concepción que prescribía una relación jerárquica y ordenada entre los estados, pero parece probable que describiera también, en mayor o menor grado, la vieja sociedad, jerarquizada de hecho, con su elite guerrera y sus sacerdotes gobernando sobre la gente del común y todos los demás.

Esta vieja concepción había conformado una manera penetrante de contemplar el mundo humano, y a la luz de la misma el mundo quedó dividido en lo que de hecho eran especies diferentes. Llamar a alguien khattiya, por ejemplo, no era simplemente designarlo como portador de armas o gobernante, sino atribuirle cualidades como persona: generosidad, heroísmo, nobleza. Un brahmán no era tan sólo un sacerdote vocacional, sino que estaba intrínsecamente dotado de sabiduría, virtud, cultura, pureza personal y pureza de nacimiento. Se trataba de un punto de vista que tenía algo de la divisibilidad y la simplicidad del *apartheid*, en el que no hay personas, sino sólo blancos, negros y otras gentes de color.

Como veremos en el *Aggañña*, el esquema de estados siguió siendo un idioma común, una especie de lengua franca para referirse a las divisiones sociales. (De hecho, después de añadirse muchas correcciones desorientadoras, sobrevive hoy en la India en la visión brahmánica de la sociedad de castas.) Sin embargo, su apoyo disminuyó en las nuevas sociedades a lo largo del Ganges respecto a las sociedades heroicas guerreras más antiguas y, desde luego, se entendía de distinta manera. Ya no abarcaba la nueva complejidad de posiciones y ocupaciones. Por ejemplo, en los textos pre-budistas no hay nada en torno

a los mercaderes, mientras que en los textos budistas y jainistas constituyen una parte relevante de la escena. En los textos más antiguos, los únicos que ejercen el poder son los khattiyas, mientras que en los más modernos están también los soldados mercenarios y los oficiales asalariados. En el mismo sentido, los textos budistas —entre ellos el *Aggañña*— muestran con claridad que, de hecho, el rango por nacimiento tiene ahora una relación muy indefinida con el estatus. Personas que no eran khattiyas podían llegar a ser reyes; los khattiyas podían ser castigados como criminales comunes y cualquiera, brahmán o khattiya, podía descender también a la posición de criado. Tales eventualidades, parte esencial de la experiencia del gallardo nuevo mundo del Ganges, tan siquiera eran imaginables en el antiguo esquema de estados.

Por último —y aquí nos aproximamos mucho al *Aggañña*— en ese viejo esquema alentado por los brahmanes, no había lugar para otra relevante característica del nuevo mundo, la de los «luchadores» religiosos. Los luchadores eran religiosos mendicantes, una laxa comunidad, internamente enfrentada, de buscadores espirituales que, como los mercaderes, vagaban a voluntad de reino en reino. Fue de esta célibe fraternidad, intelectualmente fecunda, aunque vocacional, que surgieron el budismo y el jainismo y con ellas, como ya he señalado, las distintas formas de pensamiento paradigmático. Cualquiera —khattiya o siervo, brahmán o campesino— podía convertirse en un luchador. Además, a los ojos de éstos, las personas comunes, laicas, del mundo, estaban igualmente sometidas a otras leyes nuevas, seculares, como la ley de los actos y sus consecuencias en la reencarnación, tan semejante en el budismo y en el jainismo. En los sermones reprobadores y severos de estos hombres el rango no significaba nada ante la ley de hierro de la transmigración. En su opinión, las pretensiones de preeminencia de los brahmanes eran ridículas. El esquema brahmánico dibujaba una sociedad

armoniosa aunque desigual. Pero los luchadores se hicieron eco de las opiniones que manifestaban lo discordante y contenciosa que realmente era esa sociedad. Así, en el mundo budista todos eran Ramón, todos estaban atrapados en las corrientes del cambio, del conflicto real y de las interpretaciones colectivas.

El misterioso *Aggañña* momentáneamente desmontado

Los conceptos básicos del *Aggañña* eran probablemente corrientes en la época de Buda y muchos de ellos podrían, quizá, salir de boca del propio Buda. Pero el texto, tal y como ahora lo conocemos en su forma completa, surgió seguramente algo más tarde, algo después de su muerte, y más cerca de la época de auge de los emperadores mauríes. Por aquel entonces la orden budista de monjes mendicantes estaba sólidamente establecida y había iniciado la laboriosa tarea de conservar —y enmendar o mejorar— las palabras de Buda. Los orígenes de cualquier texto son siempre objeto de controversia, pero analizaré el *Aggañña* como un trabajo colectivo, forjado por Buda y/o sus seguidores en una poderosa unidad, quizá a partir de piezas en su origen diferentes. (Utilizo la versión de los budistas theravada de Sri Lanka, Borneo y Tailandia, que se conserva en el idioma pali. Algunas versiones del texto en otras lenguas son también semejantes a la versión theravada.)

El *Aggañña* posee una gran belleza e incisividad pero tiene, asimismo, complejidad, ambigüedad, ironía y misterio. En él Buda aparece para volver a narrar el origen del mundo y de la sociedad y para afirmar, desde la perspectiva de un luchador religioso, la superioridad del orden espiritual sobre el orden social. De ahí el nombre del discurso que significa algo así como «discurso relativo a los orígenes». Pero no todo es tan sencillo. El carácter indefi-

nido o, al menos, delicadamente matizado, del texto lo captó su traductor al inglés, Rhys Davids, al señalar que es «uno de los más interesantes e instructivos diálogos... una especie de libro budista del Génesis[4]». Pero añadió: «Una nota constante de bien humorada ironía atraviesa toda la narración... y su aroma se perdería para el oyente que la tomase *au grand serieux*[5]».

Pero hagamos, por un momento, caso omiso de la ironía y del misterio y desmontemos el *Aggañña* parafraseándolo brevemente, como si se tratara de un sermón directo que pudiera tener un resumen directo. Lo hago simplemente para orientarles sobre la forma del texto como un todo.

La disertación comienza con una conversación entre Buda y dos jóvenes brahmanes que residen entre los monjes budistas con la intención de hacerse uno de ellos. En el transcurso de la charla los jóvenes revelan que sus parientes, orgullosos de su rango, miran con desdén a los monjes budistas. El Buda responde del mismo modo. Sitúa implícitamente a los khattiyas por encima de los brahmanes al mencionarlos siempre en primer lugar, pero subraya que, en cualquier caso, el rango superior es el que corresponde a los luchadores y a los monjes que renuncian al mundo para buscar la salvación. Subraya entonces el Buda que incluso el rey Pasenadi de Kosala —que ha conquistado el pueblo de Buda, el de los sakyas— trata a Buda con reverencia, debido a sus logros espirituales.

Luego Buda vuelve a narrar el mito. A la larga el universo pasará y, cuando reaparezca, los seres sensibles que lo habiten comenzarán como seres radiantes, subsistiendo sólo en la felicidad. Gradualmente se formará una capa llena de sabor (como en la leche hervida) y los seres comenzarán poco a poco a gustarla. Pero, por estas y otras

---

[4] Rhys-Davids, *Dialogues of the Buddha,* 105-6.

[5] *Ibíd.,* 107.

acciones posteriores de avaricia y locura el mundo, los seres y la subsistencia se harán más vulgares hasta que terminen finalmente teniendo cuerpos y viéndose obligados a cultivar arroz laboriosamente para poder vivir. Mientras que el mundo se desarrolla de esta manera aparecen diferentes costumbres, siendo los estados los últimos en originarse. El de los khattiya fue el primero en aparecer, cuando un ser fue elegido rey para mantener la disciplina entre todos los demás. Los demás estados vinieron después. En esta narración es a los khattiyas, no a los brahmanes, a los que se otorga el rango superior en términos universales. La enseñanza del discurso —los khattiyas son el estado superior, pero los luchadores y los monjes constituyen el orden supremo— es corroborada después en los versos finales:

> Los khattiyas son superiores en este pueblo
> que cree (tan sólo) en el linaje.
> Pero supremo entre los dioses y los hombres
> es aquel que rebosa sabiduría y virtud.

(Si esta traducción no parece poética, el original tampoco es especialmente fascinante. La belleza del *Aggañña* no reside en sus versos.)

Volviendo a montar el *Aggañña*

Sin embargo, como veremos a continuación, en el *Aggañña* hay mucho más que doctrina espiritual y social. En su raíz el *Aggañña* no es sino un complejo caso de marcos dentro de marcos. El marco más exterior aparece, sencillamente, en sus primeras palabras: «Así lo he escuchado». Esta frase encabeza todos los textos budistas. Pero considerarla una fórmula significaría no comprender su enorme resonancia. Por su propósito se asemeja a la afir-

mación inicial de N cuando me dijo que la historia de Siddhasagar se la había contado su abuelo: sitúa lo que sigue en un medio social específico e intensamente sentido, el de la orden de los monjes budistas.

Pero estas palabras apuntan, asimismo, a algo más: a un proyecto más consciente de transmisión y divulgación de la narración *ad hoc* de N. Como K. R. Norman ha puesto de manifiesto, los monjes budistas se organizaban en grupos complejos, cada uno de los cuales era responsable de memorizar y de enseñar una sección del *buddhavacana,* «la palabra de Buda[6]». Además, estos textos se sometían a elaboración literaria nemotécnica —repetición de frases, empleo del verso, asonancia, aliteración— de modo que pudieran ser memorizados más fácilmente y recitados con mayor precisión. Y, para terminar, los monjes desarrollaron un extenso vocabulario de crítica textual para debatir y acreditar la fidelidad de la transmisión y la exactitud de los contenidos de los textos. En consecuencia, la enorme masa de primitiva literatura budista —que ocupa varios estantes de biblioteca en su versión impresa— se conservó oralmente durante varios siglos antes de transcribirse. Como subrayé anteriormente, la organización social que sostiene una u otra forma de tecnología es, al menos, tan importante como la tecnología misma. Pero estamos aquí ante un supuesto en que la tecnología es enteramente inmaterial, totalmente intelectual, lingüística y social, un supuesto del todo original dada su absoluta falta de base material.

El sentido de textos que pertenecen a un medio social exige también alguna explicación. Mi experiencia de Sri Lanka me demostró que los monjes consideraban en realidad que las palabras precedidas por el «así lo he escuchado» eran auténticas palabras de Buda. Las palabras representan un lazo directo con su herencia, un lazo in-

---

[6] Norman, *Pali Literature.*

tensamente sentido, que extiende la percepción del flujo de la vida social de los monjes contemporáneos muy lejos en el pasado, hasta la época en que vivía Buda. Y en el caso del *Aggañña* este lazo se enriquece por lo que es, como más adelante se ve en el texto, un sentido de representación de un orador que se dirige a y ante una audiencia en un marco particular. Es difícil recuperar ahora, con algún detalle, el marco original de dichas representaciones. Pero es evidente que dichos textos se recitaron tanto por su significado como para su conservación, principalmente de un monje a otros. A este respecto el *Aggañña* —y, especialmente el *Aggañña*— debe haber tenido para la asamblea monástica el mismo tipo de evocatividad que, digamos, tenía para el público griego el *Edipo Rey,* con lo que crea ese sentido de mutuo conocimiento y recíproca lectura de mentes que posibilita la ironía, el humor y que las palabras signifiquen mucho más que lo que de hecho dicen.

BRAHMANES 0, MONJES 1

Tras ese marco exterior encontramos, de inmediato, un segundo marco, el de la narración misma que, en cierta forma, nos adentra en el discurso. Parafraseo el comienzo siguiendo el orden del original tanto como me sea posible:

> Así lo he escuchado. Mientras que el Buda pasaba una temporada en una casa de los suburbios occidentales de la ciudad de Savatthi, había entre los monjes que le acompañaban dos jóvenes, Bharadvaja y Vasettha, que deseaban unirse a la comunidad de sus monjes. Lo espiaron cuando paseaba al aire libre después de la meditación y se aproximaron, esperando escuchar de él palabras de sabiduría. Tras un intercambio de cortesías les preguntó si eran brahmanes que habían abandonado el hogar para iniciar la senda del monje errante. Le contestaron que sí lo eran.

La historia es, pues, la historia de una conversación, localizada en un lugar particular y en un momento particular. Los detalles adicionales —que tenía lugar en Savatthi, mientras Buda pasaba allí una temporada— participan de la misma fuerza con la que N, el narrador, subrayaba que la historia de Siddhasagar ocurría «muy cerca de aquí». La conversación es asimétrica, entre maestro y discípulos y, a este respecto, es una versión más fuerte y más formal del diálogo entre el paradigmático y filosófico F y yo.

Sin embargo, el foco de la conversación no es filosófico, pues se refiere a la posición social de Bharadvaja y Vasettha. En realidad, el asunto se plantea desde el instante mismo en que sus nombres se mencionan, pues se trata de nombres netamente brahmánicos. Buda pregunta a Vasettha (que es quien lleva la conversación) si sus parientes brahmánicos no les injurian «abundante, sinuosamente, con insultos evidentes» por haber abandonado el hogar para convertirse en monjes budistas. Vasettha contesta de la siguiente forma:

Señor, los brahmanes dicen esto: «el de brahmán es el estado más grande, los otros son bajos; el brahmán es el estado de más brillo, los otros son oscuros; los brahmanes tienen buena cuna, pero no así los que no son brahmanes; los brahmanes son los hijos mismos de Brahma, nacidos de su boca, nacidos de él, hechos sus herederos por él. Pero tú has caído del estado más alto para cambiarte al de los de baja cuna... de los mendigos rapados, de los criados, de esos negros que tu parentela arrojaría de sus pies[7].

Buda lanza entonces su famosa réplica: «¿Es posible, Vasettha, que los brahmanes olviden su propia herencia? Pues es sabido que las mujeres de los brahmanes tienen el período, que quedan preñadas, que amamantan a sus hijos, y todavía son estos mismos brahmanes, nacidos de las

[7] *Dīgha Nikāya* III. 81.

vaginas, los que dicen que han nacido de la boca de Brahma?[8]» De este modo queda establecido el escenario para el resto del discurso, ¡y qué escenario!: los jóvenes brahmanes han huido de su hogar para convertirse en «hijos de Buda» *(buddhaputtā)*. Sus familias no han encontrado una sola palabra positiva que decir respecto a ellos o al Buda. Éste, por otra parte, adopta el punto de vista de que la mejor defensa es un buen ataque.

Si observamos este intercambio más de cerca veremos que existe la comedia, pero también una gran seriedad. La idea de que los brahmanes nacen de la boca de Brahma, el Dios supremo, forma parte del mito del hombre primitivo configurado en el *Purusa-sūkta,* a partir del texto brahmánico más antiguo, el *Rig Veda*. El mito despliega el origen de los estados. Los brahmanes son superiores, nacidos de la boca; los khattiyas (en sánscrito, kshatriyas) les siguen, pues nacen del pecho; los agricultores provienen de los riñones y los siervos de los pies. El realismo fisiológico de Buda frente a este mito es un componente esencial de su estilo, tanto en este diálogo como en otras partes de la literatura budista.

Pero quiero subrayar especialmente el sentido de las citas que impregnan todo el discurso. A veces, como veremos más adelante, el Buda cita ideas brahmánicas, a veces formas brahmánicas de pensamiento y otras, frases literales de las escrituras brahmánicas. Para que esas citas —aquí de tipo irónico, con un filo satírico— funcionen eficazmente, el orador ha de suponer que la audiencia tiene conocimiento de su trasfondo.

Esa cita sirve entonces tanto a una descripción como a una interpretación del mundo social circundante. Lleva de la oscuridad a la luz en un tema peculiar —en este caso, el de la sabiduría brahmánica— compartiendo con la audiencia, simultáneamente, una valoración de ese

---

8 *Ibíd.*

tema; pues la cita de un mito brahmánico por un monje budista hecha a otros monjes budistas difícilmente podría ser favorable al mito. Y esa complicidad con la audiencia lleva a lo que la lingüista Deborah Tannen denomina «una estrategia de implicación[9]». Las estrategias de implicación establecen al mismo tiempo una relación con el oyente y crean, en él o en ella, no sólo un conocimiento, sino un conocimiento que se sabe va a ser compartido. Esta pieza extra de información marca toda la diferencia, pues apunta al marco del discurso al mismo tiempo que proporciona una interpretación del mismo. En consecuencia, es posible que los interlocutores —en este supuesto, el orador solo— actúen sobre la relación establecida con los oyentes, sobre el significado, o sobre ambos. El significado condiciona el marco y el marco condiciona el significado.

El intercambio narrativo entre Buda y los jóvenes tiene también otra dimensión. Las exigencias de los brahmanes dibujan un contraste entre su propia situación y la de los demás. Esto puede parecer un burdo denuesto, pero el lenguaje tiene en realidad también una sutileza que no se refleja en la traducción. La palabra que en pali designa «estado» es *vaṇṇa* (*varna* en sánscrito) y es una palabra rica en implicaciones. Su significado más común es «color» y los colores se utilizaron originariamente como emblemas de los estados, aunque no se tratara de colores de piel. *Vaṇṇa* también quiere decir «aspecto exterior» o, incluso, «belleza», y todos estos significados dan cierto juego en el discurso, aquí o más adelante. En este pasaje el contraste es entre la blancura, belleza y superioridad de los brahmanes y la negrura e inferioridad de los monjes. Y aquí el color de la piel parece estar en cierta medida implicado quizá con el propósito deliberado de trazar un contraste entre los que trabajan y viven fuera y los que no ne-

---

[9] Tannen, *Talking Voices.*

cesitan hacerlo. Así, los monjes itinerantes y mendicantes podrían muy bien ser negros, pero no los (ricos) sedentarios brahmanes.

Pero hay más. El Buda era un sakia, y los sakias eran un grupo étnico diferenciado cuyo *vaṇṇa* era el de los khattiyas —al menos así lo creían ellos—. Aquí, sin embargo, los brahmanes ven a los Buda y sus seguidores como si en realidad fueran sirvientes, como si tuvieran el *vaṇṇa* de los siervos, la escoria de la sociedad. De modo que existe en los calificativos brahmánicos un aspecto que hoy consideraríamos racista pues constituyen explicaciones no sólo acerca del color sino de la valía social en general, de forma que insultan a los Buda, a los monjes y a su pueblo, todo a la vez.

Pero la réplica de Buda sitúa las pretensiones de Brahma y su fantasioso conocimiento contra otro tipo de conocimiento, uno básicamente biológico, con el que normalmente no se asocia, conocimiento que es, en mi opinión, no sólo extraordinariamente apropiado (aunque tosco), sino también eficaz. Ésta es la parte de creatividad del discurso: transmite una interpretación particular a su audiencia y, en la medida en que dicha interpretación es eficaz, transforma las mentes de las personas o, al menos, las confirma frente a la oposición, la desviación y la distracción.

En los pasajes siguientes, la conversación, que toma ahora un giro más de sermón que de diálogo, explora estos problemas del rango. El Buda subraya que personas de cualquier rango pueden realizar malas acciones, del mismo modo que personas de cualquier rango pueden abstenerse de ellas. Al decir esto Buda, enumera los estados repetidamente y en cada ocasión los khattiyas son intencionadamente situados en primer término, un tema que se recapitula con posterioridad y que, como ya he destacado, impregna la totalidad del discurso. Si hemos de hablar del rango en una sociedad —podría haber dicho el

Buda— entonces los khattiyas, y no los brahmanes, van en primer lugar.

También en estos pasajes proporciona el Buda otra razón en contra de las pretensiones de superioridad de los brahmanes. Llega a afirmar que la verdadera sabiduría, la verdadera virtud y la verdadera superioridad se adhieren no a un rango universal sino a aquellos que se convierten en monjes y persiguen su salvación hasta la liberación final. «Supremo en este pueblo» —presagio de la frase que se completa en el último verso del discurso— es la verdad espiritual, y aquí «pueblo» se refiere a la orden de los monjes budistas. De modo que la ordenación «monjes primero, khattiyas después, brahmanes en ningún lugar» se formula aquí muy explícitamente. Y, en realidad, si el discurso no fuera otra cosa que esta paráfrasis que hemos desmontado, podríamos poner aquí el punto final y darlo todo por concluido.

Reyes y brahmanes 0, khattiyas y monjes 2

Pero el discurso toma un giro algo sorprendente. Para ejemplificar que aquellos que alcanzan la perfección espiritual son «supremos en su pueblo», Buda dice:

El rey Pasenadi de Kosala sabe que el luchador Gautama [esto es, Buda], se ha adentrado en la vida de los monjes sin hogar desde el pueblo adyacente de los sakia. Además, el rey Pasenadi se ha anexionado a los sakia. De modo que los sakias le obedecen, y se dirigen a él con honores, se levantan cuando entra y se inclinan ante él ceremoniosamente. Ahora bien, del mismo modo que los sakias tratan al rey Pasenadi así trata éste a Buda, obedeciéndole, dirigiéndose a él con honores, levantándose cuando entra e inclinándose ante él con ceremonia. Pues Pasenadi de Kosala piensa: ¿No es el luchador Gautama de buena cuna? ¿No soy yo mal nacido? ¿No es el luchador Gautama importante, mientras que yo no lo soy? ¿No es el luchador Gauta-

ma amable y yo airado (de «mal *vaṇṇa*»)? ¿No es él influyente, mientras que a mí se me presta poca atención? De este modo, Vasettha, se conoce que la verdad espiritual es suprema en mi pueblo[10].

Y el Buda sigue afirmando:

Vasettha, tú [y los demás] habéis abandonado los hogares para entrar en la vida sin hogar de distintas gentes, distintos nombres, clanes diversos y familias diversas: si te preguntas quién eres contestas «somos luchadores, hijos de Sakia». Y aquél que está arraigado y ... firme en la fe de Buda puede decir con propiedad «somos los verdaderos hijos de Buda, nacidos de su boca, nacidos de la verdad, hechos por la verdad, herederos de la verdad[11].

Podría decirse que esto no son más que ampliaciones del punto ya establecido de la superioridad de la vida espiritual y de todo lo que ello comprende, pero con ello haríamos escasa justicia a la complejidad bizantina que encierran estas pocas palabras.

Analicemos el problema del rango y de las relaciones recíprocas. Los sakias obedecen al rey y el rey obedece a Buda. Pero Buda mismo es un sakia, de modo que el rey se encuentra obedeciendo a (uno de) aquellos que ha conquistado. Además, la posición del rey se vuelve más humillante por los pensamientos que se le atribuyen: se ve a sí mismo como mal nacido, airado o de mal *vaṇṇa,* insignificante y sin influencia al lado de Buda. ¿Qué es lo que sucede? Se trata de algo más que una elevación de Buda y sus monjes: es una humillación positiva del rey que es tratado peor incluso que los brahmanes, sin que el motivo resulte de inmediato evidente.

Creo que el orador del *Aggañña* y su audiencia compar-

---

[10] *Dīgha Nikāya* III. 83-4.

[11] *Ibíd.,* 84.

ten aquí otra sensación de reconocimiento. La referencia más obvia es la conquista de los sakias. Los insultos a Pasenadi se hacen eco de la injusticia y la opresión a manos de Pasenadi y su ineptitud para el poder. Si él es «mal nacido» y de «mal *vaṇṇa*» entonces, por contraste, los sakias son bien nacidos y de alto *vaṇṇa*. Esto es consistente con la línea trazada frente a los brahmanes, especialmente en la precedencia de rango de los khattiyas. En realidad, los sakias parece que tuvieran una forma de gobierno en parte republicana, y no puramente monárquica, de modo que su rango como khattiyas era, evidentemente, colectivo, destacándose del mundo monárquico también en este sentido más amplio. Algo del *esprit de corps* de los sakias parece haberse trasmitido a los «hijos de Buda», a sus monjes, que en esta narración son también «hijos de los sakia». De ahí que se identifiquen no con los brahmanes y el orden del nuevo poder monárquico, sino con los Buda e, implícitamente, con los sakias y los khattiyas.

Pero este vínculo de orden con los khattiyas y los sakias es siempre relativo a otro más importante, esto es, el de la verdad espiritual. En contraste con este mundo de rango y diferenciación su orden es un crisol en el que todos comparten un propósito superior y todos los estados se funden en uno: son «distintas gentes, distintos nombres, clanes diversos y familias diversas». Más tarde, en el extravagante mito del origen, este tema se repetirá a la inversa: se verán todos los estados como emergiendo de una humanidad esencialmente única en su naturaleza.

La especificidad histórica de esta narración —la cita del Pasenadi histórico y del pueblo de Buda— es también consistente con un comentario sobre la realeza más general y duradero. En general, los reyes no siempre son bien tratados en la primitiva literatura budista. Se los sitúa en una lista de desastres que han de evitarse a toda costa, como las inundaciones, las hambres, las pestes y los bandidos. Lo que es muy comprensible, tanto en las circuns-

tancias históricas locales de expansión de las monarquías como en la perspectiva universal de cómo ejercen los reyes su brutal poder. Tampoco quedan muy bien los reyes cuando aparecen en diálogo con los monjes: se les retrata con frecuencia como si fueran capaces de cualquier crueldad o estupidez, y reciben severas admoniciones de los monjes sobre las consecuencias de su brutalidad en el destino de su vida futura. A este respecto, los reyes son vistos a menudo como el modelo mismo de la locura mundanal y la destructividad. Es verdad que algunos reyes, incluso Pasenadi en otros contextos, son bien tratados... pero sólo en la medida en que apoyan a Buda y su orden. Y la literatura budista primitiva contiene, asimismo, una representación de la buena realeza, de la realeza indicada, el *cakkavatti* o «conquistador justo». Pero la visión de la realeza que más se aproxima al punto de vista que domina el *Aggañña* es la visión escéptica, profundamente suspicaz.

Sin embargo, por sí mismo el *Aggañña* no moraliza directamente acerca de la realeza. La comenta más bien indirecta e irónicamente, retratándola en un mundo en cambio, en un mundo conformado por relaciones y atribuciones recíprocas, por recíprocas lecturas de la mente. El sentido de tensión, de cuidadosa comprensión de un grupo por otro, del que habla hacia el que escucha, del brahmán al luchador, de los sakias a Pasenadi, se capta gráficamente a través de la aproximación característicamente indirecta del *Aggañña.* No podría captarse con tanta fidelidad por las afirmaciones paradigmáticas y declarativas como por la narración y la cita, la ironía, lo indirecto y la multivocalidad; en otros términos, por el arte de decir muchas cosas distintas con pocas palabras.

Esto se ejemplifica bellamente cuando Buda deja que sus monjes afirmen «somos los verdaderos hijos de Buda, nacidos de su boca, nacidos de la verdad, hechos por la verdad, herederos de la verdad». Estas palabras están inmensamente enriquecidas por la cita subyacente, la varia-

ción en torno al tema de los brahmanes que ha sido citada antes, y ponen de manifiesto no sólo la calidad absoluta de la forma de vida de los monjes, sino también la lealtad y el orgullo de su relación con Buda y la hostilidad de su relación con los otros contendientes en el agitado escenario de la vida india antigua, los brahmanes.

UNA DELICIOSA PIEL DE TIERRA

Comienza luego Buda a narrar la historia del origen de varias costumbres, de la realeza y de los estados. Ésta es la parte del *Aggañña* que ha cautivado la fantasía de los comentaristas noratlánticos y no cabe duda de que, en su conjunto, la historia es bella y poderosa. Su forma total es la de un declive, desde la perfección original que el universo posee cuando es (re)creado hasta el estado de decadencia y depravación moral que origina la institución de la realeza y de los estados. Por cierto que es característico de la perspectiva de los monjes el que la historia tome esa forma, con los reyes y los estados siendo una consecuencia de la creciente depravación moral. Sin embargo, la narración no tiene la forma de una sencilla parábola a la que pueda anudarse fácilmente una enseñanza moral. Al contrario, está estructurada más complejamente, e, incluso, se menos parafraseable que el resto del discurso.

Una característica de esta complejidad es la naturaleza episódica del cuento, puesta de relieve en el primer episodio, que proporciona un buen ejemplo de cómo funcionan los demás. El Buda comienza por indicar que, normalmente, este mundo se extingue, para luego comenzar a desarrollarse de nuevo. En el origen, los seres conscientes, que van a ser personas, están hechos de espíritu, subsisten en el éxtasis, viven en la gloria. Luego —ya aquí Buda cambia de repente al tiempo pasado— todo comenzó en realidad:

Entonces, en aquel tiempo todo se convirtió en un mundo de agua, oscuro, con oscuridad que cegaba. Ni la luna ni el sol aparecían, ni se veía estrella alguna, ni constelaciones. Tampoco se manifestaban la noche o el día ... ni el macho o la hembra. Los seres sólo se reconocían en tanto que seres. Y hacia estos seres, después de mucho tiempo, se desplegó con su sabor la tierra en las aguas. Así como se forma una capa en la superficie del arroz con leche hirviendo que se está enfriando, de ese modo apareció la tierra. Cobró color, olor y sabor. Igual que el de la manteca de búfalo bien hecha o que la mantequilla pura era su color; incluso era tan dulce como la miel perfecta de la abeja[12].

El tono escriturístico victoriano de la traducción capta, me parece, algunos de los ecos actuales que el indólogo Richard Gombrich ha encontrado en el texto al demostrar que gran parte de las imágenes, e incluso del vocabulario actual, resuenan en los mitos de origen que se encuentran en los textos brahmánicos más antiguos[13], que hablan de un caos primitivo, de oscuridad, de existencia indiferenciada y de una película como la espuma de la leche hirviente formándose en las aguas. Tropezamos otra vez con la cita, igual que antes en el mito brahmánico del hombre cósmico.

Y tenemos, también, el intento de sátira. Un ser voraz probó entonces la tierra y comenzó a desearla vehementemente. Otros le siguieron y, por estos impulsos de glotonería, desapareció la luminosidad propia de los seres y surgieron el sol, la luna y las estrellas. Los seres continuaron alimentándose de la tierra durante mucho tiempo. Entonces:

A medida que esos seres siguieron comiendo ese alimento... sus cuerpos se hicieron más rudos y surgieron el *vaṇṇa* y la ausencia de *vaṇṇa*. Algunos seres estaban llenos de *vaṇṇa,* otros ca-

---

[12] Rhys-Davids, *Dialogues of the Buddha* III. 82.

[13] Gombrich, «The Buddha's Allusions to Vedic Literature».

recían de *vaṇṇa.* Los seres llenos de *vaṇṇa* despreciaban a los que no tenían *vaṇṇa* diciendo: «Nosotros estamos más llenos de *vaṇṇa* que ellos, y ellos tienen menos *vaṇṇa* que nosotros.» Y por el orgullo y la arrogancia que crecieron en el engreimiento de los *vaṇṇa* la dulce tierra desapareció. Con la desaparición de la dulce tierra los seres se reunieron y se lamentaron, ¡oh, el sabor, oh, el sabor! Y así, ahora, cuando alguien saborea algo bueno dice: ¡Oh, qué sabor, oh qué sabor! Se limitan a seguir un dicho antiguo, primitivo, cuyo significado desconocen[14].

Consideremos las posibilidades de representación que se nos ofrecen. Por ejemplo, los comienzos del origen del mito podrían entonarse en un solemne estilo brahmánico, como se hacía en los juegos de palabras de los *vaṇṇa* —significando «belleza» y «color» tanto como «estado» o «rango»—. Además, el tono podría llevar fácilmente a un golpe de gracia, pues las palabras «¡Oh, qué sabor!» no significan, ni más ni menos que «Mmmm, qué bueno». Es como si se nos dijera desde el púlpito que al octavo día Dios creó... el pollo frito Kentucky. Aquí la emoción por el reconocimiento es todavía mayor al yuxtaponerse un tema solemne y elevado y uno ridículo. Y también existe la sátira en el hecho mismo de que una etimología falsa envuelve el episodio. Pues una de las características del pensamiento brahmánico es la incesante producción de etimologías, a menudo falsas, que se proponen para explicar el significado de una u otra cosa.

Ésta es una de las partes en la que el *Aggañña* se aproxima más a la comedia vulgar. Pero lleva también el signo de la reflexión y el comentario. La división de los seres entre los feos y los bellos y, a través del juego de palabras del *vaṇṇa,* entre los estados superiores e inferiores, se presenta como una mera anécdota del propio declive. Pero se trata de una anécdota que, a través de la extravagancia y la

---

[14] *Dīgha Nikāya* III. 86.

glotonería, tiene importantes consecuencias. Se hace eco de la reflexión de Pasenadi, de que tiene falta de *vaṇṇa*. Y estimo que trae también a la superficie un recuerdo más íntimo, una referencia implícita al espíritu de la orden misma de los monjes, de los que escuchan la narración. En comparación quedan indiferenciados. Todos han «dejado hogares para entrar en la vida sin hogar de distintas gentes, distintos nombres, clanes diversos y familias diversas». De modo que la insensatez de los seres era típica del mundo opuesto a la espiritualidad que lleva a todos los monjes al simple estado de gente sin hogar. Este tema, anticipado con anterioridad, se retoma luego otra vez con mayor fuerza.

La narración continúa luego con la decadencia de los seres a través de otras dos falsas etimologías, una de las cuales se refiere a una expresión que significa algo así como: «Ay, todo está perdido». Por esa época los seres estaban obligados a trabajar, cultivando arroz para vivir. Las cosas han ido tan lejos que la tierra se ha dividido en propiedades privadas, y podría pensarse que no se puede caer más bajo. Pero no es así, pues un ser codicioso se hace con otra parcela. Los demás le cogen, le increpan y le arrojan terrones de suciedad. Pero alguien más sigue su ejemplo, y luego otro, y pronto todos robarán, y se censurarán y culpabilizarán recíprocamente. Por todo ello, esto es lo que hicieron:

Los seres se reunieron y se quejaron. «Ahora el robo, la censura, la mentira y el castigo han cobrado existencia. Pongámonos de acuerdo sobre algún ser. Que pueda irritarse con razón cuando haya algo de qué irritarse, que pueda criticar con razón cuando haya algo que criticar, que pueda expulsar con razón cuando la expulsión sea necesaria. Le daremos una parte de nuestro arroz.

De modo que se dirigieron al ser más bondadoso, más atractivo, más agradable, más influyente y le dijeron: «Tú, Ser, irrítate con razón cuando haya algo de qué irritarse. Critica con razón

cuando haya algo que criticar, expulsa con razón cuando la expulsión sea necesaria.»
De acuerdo —dijo[15].

Luego sigue una proliferación de etimologías:

Convenido por el pueblo, así «el gran convenio» fue la primera expresión en aparecer *[mahājāna-sammato → mahāsammato]*.
Señor de los campos, Vasettha, y así «Khattiya» fue la segunda expresión en aparecer *[khettānam pati → khattiyo]*.
Complace a los demás con la verdad, Vasettha, y así «rey» fue la tercera expresión en aparecer *[dhammena pare rañjeti → raja]*.
De esta forma, Vasettha, se originó el círculo de los khattiyas, de acuerdo con estas antiguas y primitivas expresiones. Eran de esta clase de seres, no de cualquier otra. Eran de su misma clase, no diferente. Fueron hechas según el ritual, no injustamente.

Los vocablos de «rey» y «guerrero» son suficientemente conocidos en el resto de la literatura pali y lo son tambien en la actualidad. Estos juegos etimológicos de palabras y el estremecimiento al reconocer palabras cotidianas en un marco diferente son completamente directos. La expresión «el gran convenio» es, sin embargo, problemática, pues no aparece de esta forma en la literatura pali más antigua. ¿Qué significa? ¿Qué fue lo que los monjes reconocieron a una nueva luz al oír esta etimología?

Creo que podemos comenzar reconsiderando las circunstancias del discurso del *Aggañña*. Como ya he subrayado, el orador monástico y su audiencia compartían ciertos valores y —quisiera indicar ahora— cierta experiencia social. Esta experiencia social incluía, en primer lugar, la reducción del orden total de todos los estados, de todos los rangos y de todas las etapas de la vida a una condición, la del orden de los monjes. En segundo lugar, la orden estaba organizada, en consecuencia, conforme a un tosco

---

[15] *Ibíd.*, 92-3.

igualitarismo y a principios consensuales —o, al menos, conforme a principios más consensuales y más igualitarios que los de la sociedad que los rodeaba—. Los principios se expresaban con fuerte énfasis, tejido a partir de los textos budistas, en la armonía, la ayuda y la estimación mutuas.

La contrapartida institucional de estos valores era una cuidadosa, incluso meticulosa, preocupación por la unanimidad y la concordia. Los actos oficiales de la orden, como la ordenación de un nuevo monje, el nombramiento de un monje para una tarea especial, o el arreglo de una disputa, habían de realizarse mediante el consentimiento unánime de una asamblea de monjes. Si consideramos que la orden budista tenía una constitución, entonces la forma primera de esa constitución insistía en ese consentimiento unánime como instrumento clave del gobierno colectivo (junto con una efectiva gerontocracia en la dirección de los asuntos cotidianos). De ahí que, como ha destacado Steven Collins, el candidato más natural para encarnar el concepto de «el gran convenio» estuviera en la organización de los monjes: *sammata* y otras palabras afines se utilizaban para designar oficios y prácticas que se habían acreditado a través de un consentimiento unánime[16]. El del gran convenio era simplemente un monje designado como tal para un propósito determinado, normalmente temporal. De algo de esto se hace eco el final del párrafo, en el que el acuerdo entre el Ser y el origen de los khattiyas se verifica «de acuerdo con la forma» entre personas de «la misma clase». Así, siguiendo la descripción de Collins, la más plausible de las que disponemos, este primer rey y este primer khattiya imaginario irrumpen en la narración, y en la historia budista, portando un término

[16] Collins, «Notes on the Word *mahāsammata* and the Idea of a Social Contract in Buddhism».

legal monástico y recordando a los que escuchan su constitución monástica.

Pero existe, asimismo, otra dimensión más amplia. La constitución de la orden se explica en otro famoso texto budista como modelada sobre la constitución de un pueblo de khattiyas muy parecido a los sakias. Este pueblo, los vajjis, gobernaba su república conforme a la unanimidad y la armonía «reuniéndose en concordia, creciendo en concordia y haciendo sus negocios en concordia[17]». Y, como los sakias, se vieron amenazados y, de hecho, absorbidos por un rey vecino. Este singular acontecimiento no se menciona en el *Aggañña.* Sin embargo, al igual que la forma del libro, esta conquista, como la de los sakias, debe haber contribuido a la más amplia conciencia social e histórica que se evoca en el *Aggañña*.

Los khattiyas del *Aggañña* y «el gran acuerdo» eran, en conjunto, más «atractivos, agradables a influyentes» que el feo y poco considerado Pasenadi. El poder de Pasenadi estaba lejos del «acuerdo». Pero el presente y el futuro le pertenecían a él y a los de su clase. Así que el *pathos* persiste al lado del humor en este párrafo, un *pathos* que emerge de un orden político recordado pero en rápida desaparición, si no ya desaparecido.

¿Podría «el gran acuerdo» haber tenido también alguna aceptación en ese marco político? ¿Podría haber sido, por ejemplo, el *mahāsammata* un llamamiento a un líder elegido por los sakias entre los iguales de una república oligárquica? Quizá. Se añadiría una profundidad mayor al discurso si esto fuera así, pero no lo podemos confirmar.

Sin embargo, la narración del origen no es de ninguna manera un simple comentario político, pues una vez que se ha explicado el origen de los khattiyas el narrador vuelve a los brahmanes. Ellos, al parecer, surgieron de entre al-

---

[17] Rhys-Davids y Carpenter (eds.), *Dīgha Nikāya* II. 73-6.

gunos de los seres que observaron que «ahora el robo, la censura, la mentira, el castigo y la expulsión han cobrado existencia». Desde luego, la expulsión es algo nuevo, puesto en práctica por el atractivo e influyente Ser. Estos seres decidieron «alejarse del mal y de las torpes costumbres» yendo al bosque a meditar en chozas de hojas. Existe un juego de palabras lejano, pero explícitamente subrayado, entre «alejarse» y brahmanes *[bāhenti → brāhamanā]* y el párrafo emplea también la terminología budista, haciéndose ahora eco con claridad de las prácticas de la orden y de su punto de vista. Además, la descripción de los seres que van al bosque, que dejan atrás las pertenencias rituales y domésticas de la familia brahmánica, y que se internan en las aldeas para pedir por las almas, incluye la cita más larga y explícita de un texto brahmánico. Esta mezcla de la terminología budista y de las citas brahmánicas prolonga el extravagante sentido del humor que se superpone con tanta frecuencia en el mito original.

Así surgieron los luchadores y los que meditaban. Sin embargo, algunos de estos seres descubrieron que no podían permanecer en la vida ascética, de modo que se instalaron alrededor de las aldeas y comenzaron a compilar los textos brahmánicos. Estos frustrados «luchadores», que no se dedicaban a la meditación *(jhāyakā)* se convirtieron en «recitadores» o «no meditadores» *(ajjhāyakā)*: recitadores de la literatura brahmánica, brahmanes, tal y como los conocemos. «Estaban conformes con ser los más bajos de ese tiempo, Vasettha, pero ahora se creen los mejores[18].» De esta forma se despide a los brahmanes. Tampoco a los agricultures y a los criados les irá muy bien. Los agricultores eran seres que realizaban el acto sexual y que llevaban a cabo distintos negocios, mientras que los criados cazaban —y ninguna de estas actividades merecía la aprobación de las enseñanzas budistas—. En su conjunto,

---

[18] *Dīgha Nikāya* III. 94.

todos los demás estados quedan muy malparados en esta sección, a diferencia de los luchadores y los khattiyas.

Luego, la narración finaliza y el Buda retorna a los temas originarios con un estilo sermoneador, categorizador y paradigmático. Cualquier miembro de un estado puede convertirse en «monje» y, de ese modo, el «círculo de monjes» se construye a partir de los «cuatro círculos» de los estados. Cualquier miembro de un estado puede vivir de acuerdo con la moral o con el mal; cualquier miembro de este estado puede convertirse en monje y alcanzar la liberación y así sucesivamente. En estos párrafos finales la perspectiva se aleja otra vez distanciándose de la calidez primitiva o, al menos, de la nostalgia del estado de los khattiya y de la desaparecida forma de vida de los sakias. Desde este punto de vista, el implícito «sencillamente» del verso final debería enfatizarse más:

> Los khattiyas son supremos entre su pueblo
> Que cree (sencillamente y sin destacar) en el linaje
> Pero el supremo entre los dioses y los hombres
> Es aquel que está lleno de sabiduría y virtud.

De esta forma termina el *Aggañña-suttanta.* «Así habló Buda. Vasettha y Bharadvaja quedaron profundamente complacidos por lo que había dicho.»

El mundo en un espejo

Si pensamos por un momento que el *Aggañña* es una evidencia, un documento histórico, que simplemente refleja su mundo pasivamente, como un espejo en la pared refleja las escenas que ocurren, entonces ese mundo sería uno claramente metamórfico y en continua transformación. Una de estas transformaciones fue el largo, el lento declive de un viejo orden político y social y el surgimiento

de los estados monárquicos que llevarían al imperio. Los pueblos del valle del Ganges quedaban de esta forma vinculados por lo que Wolf denomina «el modo tributario de producción», en el que los gobernantes extraen una plusvalía de los súbditos mediante la amenaza o el uso de la fuerza militar. Dicho modo de producción trasciende cualquier sociedad, cultura o pueblo: los sakias y los vajjis pueden atestiguarlo. Esas nuevas relaciones no constituyen el tema manifiesto del *Aggañña* pero son, en efecto, la urdimbre de su tejido.

La otra transformación que no se menciona explícitamente en absoluto, pero que también es parte de la urdimbre del *Aggañña,* es el surgimiento y consolidación de la orden budista. Antes de la llegada de Buda existía, desde luego, el grupo poco compacto, en realidad más una categoría social, de los luchadores que, sin duda, eran bastante pendencieros. Pero, a su muerte, quedó algo nuevo en la escena, una nueva institución y nuevas formas de relación. Algunas de estas relaciones tenían lugar dentro de la orden, pero otras se establecían con otros luchadores y con la sociedad circundante.

Permítanme que avance un poco más. La naturaleza metamórfica del mundo tal como se refleja en el *Aggañña* no es sino el anverso de la medalla. El reverso es el carácter plural de ese mundo. Aunque el texto se ha escrito desde un punto de vista relativamente coherente y desde lo que Erving Goffman denominaría una «institución total», sin embargo retrata la orden y los monjes en relación con otras instituciones que encarnan valores y prácticas diferentes y mutuamente contradictorias. Es cierto que los monjes budistas presentan, conforme a la evidencia del *Aggañña,* una opinión unificada sobre los demás en el mundo. En realidad aspiran a lo que podríamos llamar «conquista por generalidad», a la victoria intelectual a través de la explicación o la disculpa de las opiniones o actitudes de cualquier otra persona: conquistar, en resumen,

ideando su propia forma de pensamiento paradigmático y plasmándola en argumentos. Pero esto no significa que, en general, los brahmanes se unieran a la orden o que fueran en realidad derrotados. Por el contrario, cuanto más firmes se hicieron los budistas, más atrincherada se hizo la oposición de brahmanes y jainistas de todas las demás sectas y cultos de esa inventiva civilización. Había muchos centros en ese mundo, y no un único centro, ni una única autoridad, que hablara a todos y por todos.

Además, si observamos con más atención el *Aggañña* podremos ver que, en un importante aspecto, está compuesto de esa pluralidad. O, más precisamente, compuesto por la relación de la orden y los monjes con otros hostiles y contradictorios. Consideremos, por un instante, el último verso: es una afirmación de superioridad, y si no hubiera algo o alguien con lo que establecer la comparación implícita, carecería por completo de sentido. De modo análogo, la afirmación de la naturaleza de la orden, que es un círculo de personas que se origina en los cuatro círculos de los estados, sólo puede hacerse mediante la comparación. Si pudiéramos efectuar un brutal experimento mental y suprimir del *Aggañña* todas las huellas de la conciencia de sí y de los otros entonces nos quedaríamos sin nada.

En esto consiste el carácter interactivo del *Aggañña*. Sin duda, se trata de una interacción completamente diferente de la interacción entre el Sr. N, el narrador de historias, y yo mismo. Esta interacción era de tipo primario, directa, en un encuentro e intercambio cara a cara. De otra parte, las interacciones del *Aggañña* son lo que podría denominarse «interacciones detonadas»: la imagen que tengo en la mente es la de uno de esos dibujos mecánicos de una máquina, por ejemplo, de una bicicleta de niño, utilizada por torpes padres como guía de montaje. La máquina se muestra como si hubiera sido captada en un instante de explosión, volando en pedazos, separada, pero con sus

piezas y tornillos todavía en la adecuada relación unos con otros, en posición y orden correctos.

La interacción detonada central del *Aggañña* es la que se produce entre los que escuchan el discurso y Buda. En realidad, de hecho, los que escuchan no se encuentran ni oyen a Buda, sino sólo al monje que pronuncia el discurso. Pero, en un sentido amplio, e intensamente imaginado, se enfrentan cara a cara con su predecesor: se orientan hacia Él del mismo modo que a los monjes actuales se les instruye para orientarse hacia Él como maestro y preceptor cuando rinden homenaje a su imagen. Reflexiono aquí sobre la noción de Benedict Anderson sobre los modernos estados nacionales como «comunidades imaginadas» mediante la cual se sugiere que a través de los distintos medios de comunicación los ciudadanos de un estado nacional llegan a imaginarse a sí mismos como si todo el conjunto de la nación fuera una comunidad cara a cara. Y que ese proceso de imaginar al yo y al otro, incluso aunque los otros no están ni nunca estarán presentes, ayuda a crear un sentido verdadero y efectivo de independencia nacional. Por el mismo procedimiento las interacciones detonadas del *Aggañña* y su marco crean un sentimiento de complicidad entre la orden y su Maestro, que va más allá de cualquier reunión presente y que tiene lugar a la cara de un mundo más amplio.

Incluso resulta razonable llevar la noción de interacción detonada algo más lejos. La audiencia se relaciona con el Buda, pero luego, a través de su recurso narrativo, presencia, o se enfrenta, a otras series de personajes: los parientes del brahmán, Pasenadi, los sakias, los seres. Las interacciones referidas son indirectas, se producen entre personas que nunca conocieron los que escuchan, algunos de los cuales ni siquiera existen. Desde un punto de vista estrictamente literario, la forma en que se retratan estos personajes y sus relaciones es habilidosa y compleja. La mezcla de ironía y verdad, de afirmaciones directas e implica-

ciones indirectas, es compleja. Sin embargo, de una u otra forma, los personajes y sus relaciones alcanzan verosimilitud y viveza, como si los que escuchan no estuvieran más que mirando a un mundo y reconociendo su realidad.

En este sentido, desde luego, importa señalar que la interacción entre Siddhasagar y el propietario del toro era también una interacción denotada. Cierto que la narración de Siddhasagar, tal como me fue contada por N, y el *Aggañña,* tal como fue transmitido por generaciones de monjes, constituyen polos opuestos. Uno es breve, espontáneo y aparentemente falto de habilidad; el otro es largo, cultivado y lleno de habilidad. Sin embargo, los dos sostienen un espejo frente a un mundo muy alejado de los interlocutores. Y los dos obligan a que el que escucha acepte una relación de pertinencia entre ese mundo alejado y el presente.

Sosteniendo el espejo

A este respecto, el *Aggañña* dista de ser un documento, un espejo fijo y pasivo. Es un instrumento, del mismo modo que el espejo es un instrumento cuando alguien lo sostiene para ver si das tu visto bueno al corte de pelo o para mostrarte una mancha de barra de labios en la nariz. Se crea y utiliza por unas personas para otras con un propósito. En este caso el propósito era formar e incitar a la virtud, exponer una interpretación de la verdad espiritual junto con una interpretación del mundo gangésico, con sus personajes, sus tramas características y su flujo de acción. El *Aggañña* proclamó una interpretación social.

¿Cuál era la naturaleza de esa interpretación? De un lado, parte de la misma era específica, concerniente a lugares y personas particulares: Savatthi, Buda, Pasenadi. Pero parte de la habilidad del *Aggañña* estriba en la forma en que nos lleva de esas personas particulares a tipos más

genéricos. Vasettha y Bharadvaja, por ejemplo, son seres singulares pero también, en realidad, un tipo, el tipo de los buenos brahmanes según el punto de vista budista, el de los brahmanes que desean ayudar o unirse a la orden. De otra parte, sus parientes constituyen el ejemplo de los malos brahmanes. Pasenadi es alguien muy preciso, y muy precisa es también su relación con los sakias. Pero resulta también importante por sus relaciones genéricas, como un rey respecto al ideal genérico de los khattiyas o al ideal del luchador. La interpretación así proclamada no era, como subrayé anteriormente, la interpretación de un dios, o la de una lejana y tardía percepción histórica. Se trataba más bien de orientar a un monje hacia un flujo de acción y de dejar que actuara razonablemente, con una conciencia social relevante, en la persona de un monje. (Esa conciencia no coincide con mi interpretación de la misma, pues los monjes han de ser monjes, no historiadores o antropólogos.) A esta luz, el recitado del *Aggañña* formaba parte del flujo de acción del mundo gangésico, una más de la serie de cosas que unas personas hacían a otras para lograr que ocurriera algo.

Resulta fácil ver la fundación de la orden y la composición colectiva del *Aggañña* y otros textos próximos como actos creativos, que contribuyen a una metamorfosis. Sin embargo, esto suscita otra cuestión. El *Aggañña* tiene vida propia y la tuvo entonces. ¿Cómo debiéramos contemplar algo que, si bien al principio debió estar lleno de frescura, se preservó durante más de dos mil años? ¿No debiéramos considerar el *Aggañña* como algo vinculado más con la tradición y el estancamiento que con la metamorfosis? Desde luego que todo puede convertirse en algo común, que se da por supuesto, aburrido y repetitivo. Cualquier cosa puede llegar a verse como algo tradicional, como un hito fijo en medio del flujo social. Pero el destino del *Aggañña* es, en sí mismo, instructivo, pues dio lugar a largas series de ulteriores combinaciones y de actos creativos.

De un lado, no queda huella en la historia subsiguiente del ideal de los khattiyas republicanos o del contrato social que, en el origen del mito, hizo surgir al primer rey. Aunque el mito permanece ante nosotros como algo que podría haberse convertido en la historia fundacional de un orden político igualitario, nada de eso ocurrió. Las repúblicas oligárquicas desaparecieron de la escena india, quizá algo después de la muerte de Buda. A este respecto, el *Aggañña* en su conjunto quedó sepultado en la masa de literatura budista que se nos transmitía, debió disfrutar de cierto éxito al principio de su vida, pero perdió fuerza y a grandes rasgos, es poco citado.

Pero en manera alguna fue esto el fin. Aunque el texto como tal cayó aparentemente en desuso, un personaje fue rescatado del mismo, un personaje que se vanagloriaba en nombre del «gran acuerdo», Mahasammata. Imposible trazar su origen, pero sí podemos decir algo de su medio: surgió en la literatura budista que cobró forma en los reinos budistas. Pues, en tanto que la civilización india continuó su metamorfosis, surgieron monarcas budistas, entre ellos el gran emperador Asoka, que se engrandeció en el siglo III a.C. La orden budista se adaptó bien a este cambio, y las narraciones se ciñeron a contar que un monarca budista, aprobado y aprobador, tuvo éxito. Entre estas narraciones hubo una ligeramente distinta, con un personaje ligeramente diferente, la historia del primer emperador de los sakias, Mahasammata, predecesor de Buda y perteneciente a la «dinastía solar» de los reyes. En ella Mahasammata ha experimentado una notable promoción, tanto en atavíos como en importancia. La historia india de tales narraciones es oscura, pero Asoka envió una misión budista a Sri Lanka, que por la época se convirtió en un reino budista, reino con reyes que remontaban su linaje hasta el mismo emperador Mahasammata.

Mahasammata siguió prosperando y alimentando nuevas narraciones en nuevos marcos. El budismo de Sri Lan-

ka se transplantó a Borneo. Allí, como observa Robert Lingat, los monjes borneses de Pagan, en el siglo XI se convirtieron, como ya lo habían hecho en Sri Lanka, en escribas de la *intelligentsia* que apoyaba el orden político monárquico. Se encargaban, por ejemplo, de codificar la ley local y tuvieron que buscar por todas partes un precedente original al que pudiera vincularse la codificación. Mahasammata vino a su mente. En palabras de Lingat,

> Mahasammata, el primer monarca del mundo, elegido por su pueblo para poner fin a la discordia, ofreció él solo los elementos de una solución. Debía de ser tentador atribuir los preceptos de [la ley local] a Mahasammata... Pero Mahasammata debía permanecer sobre todo como modelo del rey justo, y únicamente podía ser intérprete de la ley. De ese modo nuestros autores, apropiándose de la leyenda, la completaron convenientemente. Proporcionaron a Mahasammata un consejero: el [también brahmán] anacoreta Manu... Imaginaron que esa saga fue elevada a las regiones celestiales y alcanzó el *cakkavala,* el muro que rodea el mundo y que tiene grabado, en letras tan grandes como un toro, la ley que lo gobierna. Es este texto mismo de la ley que, recitado de memoria por el anacoreta Manu se convierte en [la ley local codificada][19].

Y así directamente hasta el pasado reciente de Sri Lanka, donde, como el antropólogo S. J. Tambiah anota, los aldeanos ven a Mahasammata como «el creador del sistema de castas y refieren el degradado estatus de algunos grupos en la [escala local] de castas a un mandato de su primer monarca[20].

He utilizado el *Aggañña* para ejemplificar la metamorfosis y la creatividad en la vida humana, y para mostrar cómo las personas emplean narraciones para crear nuevas formas sociales. Pero el *Aggañña* se ha utilizado también

---

[19] Lingat, citado en Tambiah, «Kind Mahāsammata», 116.
[20] Tambiah, «Kind Mahāsammata», 119.

con un propósito contradictorio, para sostener lo que he denominado una visión de «conchas marinas» de la cultura y la sociedad. Según este punto de vista, expuesto por el mismo S. J. Tambiah, el *Aggañña* es el mito fundacional, del todo verdadero y sincero, del reinado budista. Su significado en el Sri Lanka contemporáneo es, desde este punto de vista, esencialmente el mismo que en la antigua India, más allá de los accidentes de la historia y más allá de las diferencias admitidas. Desde la perspectiva de Tambiah, se trata de una narración acerca del origen sagrado de los reyes y de la sanción de la realeza por Buda. En esta perspectiva, argumenta Tambiah, las cosas no han cambiado.

Pero esto no puede ser lo correcto, pues falsifica incluso la interpretación literal de las palabras del *Aggañña* y omite las extraordinarias transformaciones que el término Mahasammata ha experimentado. Como pone de manifiesto una lectura atenta del *Aggañña,* éste permanece como evidencia no de un inmutable patrón cultural que se repite a lo largo de los siglos, sino del carácter ineluctablemente plural e incesantemente metamórfico de la vida social normal.

8
El fantasma de la ciencia

Como hemos visto, la variabilidad humana es bastante más difícil de explicar de lo que se había supuesto. No somos tan sólo animales moldeados pasivamente por nuestras respectivas sociedades y culturas, pues también creamos y recreamos sociedades con nuevas formas de vida, lo que, a su vez, exige unas habilidades más notables. Sostengo que hemos desarrollado tales habilidades, que se agrupan en la sociabilidad y que incluyen la inteligencia social, una intensa conciencia de sí mismo y del otro, creatividad y pensamiento narrativo, constituyendo la naturaleza común humana que subyace tras la variabilidad social y cultural.

En los tres últimos capítulos se han analizado esas capacidades y sus implicaciones. Se otorgó precedencia al pensamiento narrativo porque ha sido poco explorado en cuanto tal, pero también porque sintetiza la sociabili-

dad humana, permitiendo que la gente actúe con conciencia del flujo de acción en que está inmersa. He mostrado lo detalladamente interactivo que es nuestro mundo social y nuestro conocimiento del mismo. Y he mostrado que el carácter metamórfico de la experiencia humana —o, por decirlo de otra manera, nuestra notable fecundidad de formas sociales— está íntimamente conectado con esa propiedad interactiva, cubriendo, si bien a grandes rasgos, un amplio arco del círculo de cuestiones que integran el problema de la antropología, la unidad humana-en-diversidad. Retomemos lo que queda del arco, el problema de la antropología en sí misma.

Quizá la mejor forma de expresar la dificultad sea ésta: también la antropología ha sido inventada, como otras formas de vida y pensamiento que se han analizado. También vive en una forma de vida creada, mutable, específica, también forma parte del flujo metamórfico de vida de la experiencia social humana. En la escala de las cosas es un conjunto reciente, parroquial, de instituciones e ideas que hunden sus raíces a finales del siglo XIX en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia y Alemania, y que prosperó en el siglo XX. En otras palabras es, en gran medida, el producto de un marco particular en una época particular, la de las últimas sociedades coloniales y neocoloniales de la orilla noratlántica, igual que el budismo y el jainismo fueron productos de un marco diferente.

Desde luego que este tipo de comparación socava gran parte de la confianza que muchos antropólogos han sentido o expresado en sus escritos. En realidad, llevada al límite, socavaría mucho de lo que hemos venido sosteniendo. Si los antropólogos han de verse a sí mismos sólo como una forma de vida entre otras, sólo como una posibilidad humana entre otras muchas, entonces ¿cómo —a no ser por una arrogancia por completo carente de funda-

mento— puede una perspectiva tan limitada hablar a y por todas las diversas especies en su conjunto? ¿En qué puede basarse la confianza de que los antropólogos tienen algo especial y autorizado que decir cuando ellos mismos insisten a menudo en que su conocimiento es relativo a su marco histórico y cultural? Se trata de una pregunta que se ha planteado con frecuencia. En realidad es endémica a la disciplina, lo que es lógico, porque los antropólogos deben dudar, por razón de su profesión, de sus propias presuposiciones. ¿De qué otra forma podrían aprender a captar con claridad las presuposiciones ajenas? Pero, aproximadamente a lo largo de la última década, este problema ha originado una duda más envolvente y corrosiva, referente al valor y a la naturaleza de la empresa antropológica.

Esa duda se ha centrado en el importante esfuerzo colectivo que constituye gran parte de la antropología, principalmente de la etnografía. Por decirlo de alguna manera, la etnografía lleva a cabo la construcción del mapa de la diversidad de la vida social humana, constituyendo el archivo de las posibilidades humanas que proporciona el conocimiento de la diversidad real con la que este libro se inició. Gran parte de ese archivo viene en grandes paquetes, i. e., monografías que abarcan en amplios volúmenes estudios de un pueblo u otro. La idea central es que cualquier forma de vida es tan densa, con sus distintas facetas tan compleja y sutilmente entremezcladas, que lo más adecuado es analizarlas externamente. Además, estas monografías arrancan de un trabajo de campo relativamente extenso, del estudio intensivo de un pequeño grupo a través de un número mayor o menor de relaciones cara a cara a lo largo de un período medido en años más que en meses. Como George Stocking subraya «este modo de investigación es mucho más que un modo de recogida de datos» pues sitúa todo el valor «en el trabajo de campo en sí mismo, en tanto que experiencia constitutiva básica no

sólo del conocimiento antropológico sino también de los antropólogos[1]».

En esta perspectiva la incertidumbre se refiere a las dos facetas del trabajo del etnógrafo. Por una parte debe no sólo enumerar o catalogar tal o cual faceta de la vida de los pueblos —la tenencia de la tierra, su tamaño familiar, su dieta— sino también aprender cómo se relacionan unos con otros. Y la mejor forma, en realidad la única, de hacer esto es comprometiéndose personalmente con ellos, como un miembro más de ese conjunto social. Esto se denomina a menudo «observación participativa», pero yo preferiría llamarlo «aprendizaje comprometido», a fin de poder captar la naturaleza ineludiblemente envolvente y compleja del proceso. Los antropólogos aprenden a juzgar a las personas siendo juzgados ellos también, o formando tan estrechamente parte de la representación que reaccionan directa, íntima e interiormente, a menudo con disconformidad y perplejidad, ante los juicios de las personas sobre los demás. Así, los antropólogos se ven obligados a aprender acerca de los baremos estéticos en buena medida de la misma forma con que los niños lo hacen, utilizando el mismo equipamiento.

En consecuencia, el conocimiento antropológico se inicia con un conocimiento personal acerca de gente particular en un lugar y tiempo particulares. Esto debiera contemplarse como una prueba de fortaleza, pero tropieza también con la objeción de que, si el conocimiento es sólo personal, entonces será sólo su conocimiento y, en consecuencia, no será necesariamente un conocimiento válido para los demás. Esto refleja a pequeña escala la incertidumbre mayor de que la antropología es tu conocimiento de la sociedad, no un conocimiento válido para cualquiera en todos los tiempos.

Esta incertidumbre afecta también a los resultados del

---

1 Stocking (ed.) *Observers Observed*, 7.

trabajo de campo, las monografías del archivo etnográfico. Aquí el problema reside en que estas monografías han sido escritas en un género particular que destaca, directa o indirectamente, que el antropólogo ha experimentado en la realidad aquello sobre lo que escribe. Pero esto expone a la etnografía a la objeción de que su plausibilidad no es fáctica, sino meramente literaria, objeción que ha logrado el máximo crédito por la preeminencia en todos los ámbitos de la vida intelectual contemporánea noratlántica de modas que predican la deconstrucción y la postmodernidad. En esta línea la autoridad de la obra etnográfica se alcanza —como afirma Clifford Geertz— por autores que persuaden a sus lectores de que «han penetrado, efectivamente... en otra forma de vida, de que verdaderamente "han estado allí[2]"». Desde este punto de vista, la etnografía comienza a aparecer más como el fruto de la (mera) imaginación, o de la interacción entre el papel y la pluma o entre el teclado de la máquina y la luz, que como resultado de una experiencia real. De este modo Geertz puede escribir que como la mecánica cuántica o la ópera italiana [la etnografía] es un trabajo de imaginación, menos extravagante que el primero, menos metódico que el segundo. La responsabilidad para la etnografía, o su crédito, no pueden situarse en otro lugar que en el de los romanceros (grandes antropólogos del pasado) que la han inventado[3]. En la última parte del libro analizaré estas objeciones detalladamente, pues apuntan al corazón de la empresa antropológica y a la comprensión antropológica de la diversidad humana.

Mi argumentación general será la siguiente. Sí, la investigación antropológica se basa en la experiencia personal y, en realidad, en las capacidades personales. Estas capacidades son las mismas que permiten a la gente comprome-

[2] Geertz, *Works and Lives*, 4.

[3] *Ibíd.*, 140.

terse en la vida social, aprender normas estéticas, primero como niños, o crear estas normas o nuevas formas de vida como adultos. Del mismo modo en que los emigrantes aprenden a desenvolverse en la sociedad que los acoge, y pueden participar en las instituciones de una nueva religión como convertidos a ella, así también los antropólogos aprenden a comprender una nueva forma de vida. Desde esta perspectiva el trabajo de campo antropológico es una variante menor de un gran tema de la vida humana. Representa el reencuentro incesante, dentro del flujo de los acontecimientos, con circunstancias sociales nuevas y sin precedentes. Los antropólogos se enfrentan con las mismas dificultades que Ramón, pero con más privilegios. He sostenido que las personas están especialmente preparadas para enfrentarse con esa permanente contingencia, de modo que no debe sorprendernos que los antropólogos también lo estén.

La cuestión que se plantea es ¿cuál es la naturaleza del conocimiento que los antropólogos producen a partir del encuentro? Sugiero que se trata, en realidad, de una cuestión muy compleja, en parte configurada a partir de un conocimiento de tipo cotidiano tal como el conocimiento narrativo y la lectura de mentes. Sobre estas bases se erige luego una superestructura de conocimiento paradigmático. Este conocimiento es un producto colectivo, fabricado y certificado en una institución particular con criterios particulares y en un tiempo particular. Todo ello hace que el conocimiento antropológico sea uno relativo, no absoluto. Pero debemos fijarnos en otros tipos de conocimiento para ver la mejor forma de ponderar esa relatividad.

He argumentado, por ejemplo, que los monjes budistas tienen un producto colectivo, su literatura sagrada, que se ha fabricado y certificado en una institución particular de acuerdo con criterios particulares. ¿Es éste el caso de la antropología? ¿O se parece más a otros productos humanos, como el conocimiento científico que, colectivamente

construido y colectivamente aplicados, pone el ordenador en su mesa? Sugeriré que, aunque lo contemplemos a esa escala, el conocimiento antropológico tiene credibilidad, y que podemos depositar bastante confianza en la (buena) etnografía y justificar que los antropólogos gasten dinero y salud en el trabajo de campo y tiempo y angustia en escribirlo.

¿Arte o ciencia?

Abordaremos primero el aspecto de la cuestión que se refiere al trabajo de campo, discutiendo el grado de confianza de lo que los etnógrafos aprenden en el mismo. Un autor que ya ha efectuado alguna incursión en esta empresa es Dan Sperber, y comenzaré con su misma muestra de evidencia antropológica, extraída de la obra de E. E. Evans-Pritchard *Nuer Religion:*

> Estaba presente cuando un nuer se defendía de la silenciosa reprobación de su familia y parientes por sus frecuentes sacrificios. Se le había dado a entender que era como si estuviera destruyendo el rebaño por su gusto excesivo por la carne. Respondió que no era verdad... Le venía muy bien a su familia decir que él había destruido el rebaño, pero él había sacrificado el ganado por su bien. Era «kokene yiekien ke yang» «el rescate de sus vidas con el ganado». Repitió esta frase muchas veces al tiempo que enumeraba, uno por uno, casos de grave enfermedad en su familia y describía el buey que había sacrificado en cada ocasión para aplacar el espíritu *deng*[4].

Sperber continúa explicando que

> Esto se asemeja tanto a una relación de hechos en bruto como la que puede encontrarse en la mayoría de los trabajos etnográ-

---

[4] Evans-Pritchard, *Nuer Religion,* 222.

ficos. De hecho, ni una sola de sus afirmaciones expresa una observación absoluta. La «silenciosa reprobación» no puede observarse, sino sólo presumirse. De modo análogo «se le había dado a entender que era como...» es una inferencia extraída a partir de una variedad de comportamientos a menudo ambivalentes y complejos. Estas inferencias parece con frecuencia que no han sido hechas directamente por el etnógrafo, sino por sus informadores. La descripción resultante es, en realidad, lo que el etnógrafo selecciona entre lo que comprendió de lo que sus informadores le dijeron de aquello que ellos comprendían[5].

Es difícil hacer justicia, en el corto espacio de que se dispone, a la sutil argumentación de Sperber, pero su actitud básica es la siguiente. Siendo realistas, podemos esperar de la antropología un «resumen fáctico», una «observación plena» o una «descripción», pero no de una antropología que se conciba a sí misma basada en la etnografía y en el trabajo de campo etnográfico tal y como ahora se practica. La verdadera antropología debería ser más bien como la psicología cognitiva, y para Sperber la psicología cognitiva cae de lleno, sin duda, en la categoría de «ciencia». De otro lado, la etnografía es una disciplina interactiva que aspira a la comprensión y a la traducción de la cultura, esto es, a convertir en inteligible lo ininteligible. Por el contrario, la antropología aspiraría a la explicación científica, sobre todo de ciertas características mentales. Las interpretaciones etnográficas sólo podrían servir como material científico para la antropología si fueran acompañadas de «un adecuado comentario descriptivo que clarificara su significación empírica». A la luz del ejemplo de la religión nuer ese comentario habría de incluir una afirmación explícita de lo que en realidad era afirmado por un nuer y de lo que en realidad era inferido por el etnógrafo. Sin embargo, en la práctica actual de la etnografía, la evidencia etnográfica, tal y como se presen-

[5] Sperber, *On Anthropological Knowledge,* 14-15.

ta, no es fáctica, no es observación plena, no es descripción. Es una interpretación y su significado empírico es indeterminado: no podemos sostener con rotundidad que el objeto de ciertas afirmaciones no sea lo que su autor quisiera que fueran, y así la mayor parte de la etnografía no podría aspirar a un verdadero estatus científico.

Sperber es, en consecuencia, muy claro y preciso, y yo disentiré de él clara y precisamente. A diferencia de él, sostendré que el concepto de conocimiento científico que subyace tras sus afirmaciones es erróneo, que la oposición implicada entre la «plena observación» y la interpretación de Evans-Pritchard es falsa y que, en consecuencia, podemos admitir que ha «observado» algo parecido a una «reprobación silenciosa», que podía haber sido inferida directamente por el etnógrafo y que a tales afirmaciones, evidentemente interpretativas, se las puede dotar de un útil significado empírico.

El fantasma de la ciencia

Gran parte de este capítulo constituye un largo pero necesario rodeo. El problema reside en una versión legada y abreviada de la ciencia que ha influido con gran intensidad en muchos científicos sociales. Resultará extraño abordar el problema de la antropología pensando primero en la física o en la botánica; incluso puede parecer que carece de sentido hacerlo. Pero, en realidad, igual que a Buda y sus seguidores no les quedaba otro recurso que hablar de la sociedad en términos de la teoría de los estados, no obstante lo mucho que pudieran rechazar las suposiciones que yacieran tras ella, del mismo modo nosotros debemos hablar del conocimiento en términos de conocimiento científico. Así encontramos que Geertz subraya «lo extraño de construir ostensiblemente el conocimiento científico a partir de experiencias ampliamente biográfi-

cas»: su objetivo es explicar su concepto de evidencia etnográfica, pero se encuentra con que sólo puede hacerlo a través de la comparación con la ciencia. Nosotros, en las sociedades contemporáneas noratlánticas vemos en las ciencias naturales el modelo mismo del conocimiento, el modelo mismo de certidumbre y claridad, y comparamos otras clases de conocimiento con la ciencia en tanto que referencia fija.

Haciendo de la necesidad virtud, empezaremos analizando el conocimiento científico. Sugeriré que el concepto de conocimiento científico como un jalón absoluto es una concepción de la ciencia desorientadora y carente de realismo. Una comprensión más realista de la ciencia inocularía a los antropólogos contra la necesidad de caricaturizar su propia actividad a través del contraste. Una vez que nos hayamos liberado de la ansiedad de decidir sobre si lo que hacen los antropólogos es científico o no podremos discernir el carácter real de su empresa más concluyentemente.

Para una comprensión de la práctica científica me baso, principalmente, en lo que podríamos denominar el «realismo sociológico modificado» de Michael Polanyi, John Ziman e Ian Hacking[6]. La intuición central de estos autores es que la ciencia es una actividad humana y, como tal, no está tan alienada del mundo de la práctica humana como para producir una verdad absoluta, hechos absolutos o una absoluta confianza en ella misma. Su teoría de la verdad no es la de una correspondencia —los hechos simplemente corroboran lo que el mundo es— sino una pragmática que estima que la medida de la verdad reside en la práctica.

De hecho, es una dicotomía falsa entre conocimiento y actividad lo que ha creado el fantasma del conocimiento

---

[6] Véase Polanyi, *Personal Knowledge;* Ziman, *Reliable Knowledge;* y Hacking, *Representing and Intervening.*

incondicionado e incorpóreo que ahora pasa por ciencia. Como indica Hacking, «el daño proviene de la obsesión testaruda por la representación, el pensamiento y la teoría, a expensas de la intervención, la acción y el experimento[7]». O, en otras palabras, si ahondamos con mayor profundidad en el proceder actual del trabajo científico (como sugiero que debemos profundizar en el proceder del trabajo antropológico) hallaríamos una imagen más matizada y menos absoluta. En realidad, Hacking contempla actividades tales como el cálculo, la creación de modelos, la estructuración, teorización, especulación y aproximación como tan sólo una parte de la tarea de los científicos, quienes también miden, escudriñan, observan, manipulan, mezclan, construyen, calibran, hacen que las máquinas funcionen —y, podría añadir, también consultan, argumentan, dan conferencias, publican y realizan, asimismo, muchas otras cosas constitutivamente sociales—. Desde luego que los científicos realizan representaciones —como, por ejemplo, tablas, gráficos, diagramas, conjuntos de ecuaciones, descripciones verbales, modelos— que no vamos a considerar si son verdaderas sino, tan sólo, más o menos útiles. «Cuando existe una verdad final de una materia entonces lo que afirmamos es breve, y es verdadero o falso. No se trata de una cuestión de representación. Cuando, como en la física, suministramos representaciones del mundo, no existe ninguna verdad final de la materia»[8]. Esto contrasta con nuestra habitual e inexacta visión de la ciencia, que Hacking caracteriza de esta forma: «Cuando la ciencia se convirtió en la ortodoxia del mundo moderno fuimos capaces, por algún tiempo, de tener la fantasía de que sólo existe una verdad a la que aspirar. Ésa es [la que podríamos considerar] la representación correcta del mundo».

---

[7] Hacking, *Representing and Intervening,* 131.

[8] *Ibíd.,* 144.

Un componente necesario del realismo sociológico modificado es que existen diferentes representaciones de un mismo tema, representaciones que pueden competir entre sí, pero que también pueden ser alternativas, ofreciendo cada una de ellas determinadas ventajas en la manipulación de la materia de que se trate. Existe además una concepción de la ciencia que casa bien con una concepción más amplia e históricamente informada del cambio científico y la mutabilidad. Para mis fines el resultado de la argumentación de Hacking consiste en eliminar el sentido de la absolutividad metafísica que, irreflexivamente, vinculamos con la ciencia a través de la atribución de «verdad» a los juicios científicos.

Finalmente, el realismo modificado es sociológico en tanto que reconoce que los tipos de conocimiento que así se originan son creados por personas que se configuran en su relación con otras y que fluyen en una corriente mucho más grande de acontecimientos parejos. Como indica Ziman, «el contenido cognitivo de la ciencia depende, en su forma e integridad, del modo en que esta institución social conforma y gobierna a sus miembros[9]». La ciencia posee tanto una historia social como una intelectual, pues pueden elevarse nuevas nociones de evidencia y argumentación, las antiguas pueden perecer, y la razón de estos acontecimientos puede no estar limitada al éxito impersonal de sus resultados. Ningún conocimiento es un conocimiento *simpliciter*, pues más bien todo conocimiento es relativo a una comunidad de conocedores. No necesitamos concebir la ciencia como algo que trasciende del mundo humano, sino más bien como algo que forma parte del mundo humano, como una de las clases de cosas que hacemos —o que hemos hecho, por poco tiempo, en algunos lugares.

Si se acepta esta visión general de la ciencia sus implica-

---

[9] Ziman, *Reliable Knowledge*, 125-6.

ciones para los trabajos de Sperber, para otros que han comparado menos explícitamente la antropología y la ciencia natural, y para el punto de vista realista absoluto que implícitamente adoptan, son muy importantes. Para el punto de vista absolutista la evidencia científica y la argumentación trascienden la sociabilidad y la historicidad de nuestro mundo meramente humano y, comparados con ellas, la etnografía estándar no puede parecer sino insegura y frívola. Sin embargo, vemos que las prácticas científicas no trascienden nuestro mundo humano: son también actividades humanas, parte de la historia humana y parte de lo que los humanos hacen a los demás, con los demás, y al mismo mundo natural. En esta perspectiva la ciencia es más provinciana, menos universal y menos poderosa que lo que podíamos haber pensado. Así que debiera suprimirse uno de los términos de la oposición entre el conocimiento científico y el conocimiento interpretativo. Deberíamos liberarnos de la poderosa compulsión subyacente tras la comparación del conocimiento antropológico con un riguroso e imposible estándar. Deberíamos dejar de utilizar el látigo como forma de alcanzar la verdad absoluta. Sólo una compulsión así puede haber provocado la reacción de que la etnografía es el producto de «sueños fantasiosos».

La liberación puede llevar más lejos. Como Hacking y otros autores han sostenido, este realismo modificado implica también que existen distintos modos de razonar y distintas formas de evidencia apropiadas a diferentes disciplinas, a diferentes formas de representar, intervenir y manipular. Dichas diferencias fundamentan el rechazo de una única piedra de toque científica de la verdad, si bien cierto rigor particular y cierto canon particular de evidencia son todavía adecuados a cada disciplina. Realmente, podemos ensanchar nuestra perspectiva, pues no hay razón alguna para que esta exposición se aplique únicamente a las ciencias naturales. Incluso en las ciencias sociales

podemos vernos también preocupados con «cómo garantizar adecuadamente las exigencias que nacen de una determinada perspectiva[10]», según lo expresa Paul Roth.

Reconocimiento de patrones intersubjetivos

Puesto que nos hemos embarcado en esta excursión a través de la ciencia, podemos recordar otras ideas. Quiero ahora introducir otras nociones que Ziman emplea para caracterizar muchas formas de ciencia natural mediante lo que él denomina «conocimiento fiable». Reconozco que hay cierto peligro en esto, dado que cuando aplique luego estas ideas a la etnografía podría pensarse que estoy afirmando que la etnografía es, digamos, como la botánica, y punto. No es así. Lo que quiero decir es que existe una concepción general en las prácticas desarrolladas por las sociedades noratlánticas para la creación colectiva de conocimiento, y que existen capacidades humanas compartidas que subyacen tras esa creación. Lo que ocurre es que esa concepción y ese conjunto de capacidades se han comprendido mejor hasta ahora en relación con las ciencias naturales.

La concepción zimaniana del conocimiento científico comprende tres elementos: una comunidad de conocedores, que es percibida por ellos como cosensible y en la que alcanzan un consenso. Por el momento me ocuparé de dos elementos, la comunidad y la cosensibilidad.

La comunidad está constituida, en principio, por todos aquellos que pueden percibir e informar los mismos fenómenos naturales como, por ejemplo, el cambio de color en un papel tornasol. En este sentido todos los observadores son intercambiables y, como Ziman subraya, la intercambiabilidad o equivalencia de los observadores es «la pie-

[10] Roth, «Ethnography without Tears», 561.

dra fundacional de toda ciencia[11]». Para discernir el significado de esto basta con que nos preguntemos cómo cambiaría la ciencia si sólo pudieran observar el cambio del papel de tornasol los miembros de la Iglesia de Inglaterra, o si sólo pudieran detectar neutrinos los inscritos como demócratas, o si sólo los oradores bantú pudieran medir el crecimiento del cristal. La admisión en la comunidad de observadores científicos es, en principio, universal, si bien en la práctica el acceso a la misma está limitado por muchas contingencias. Esta universalidad «de principio» guía la autocomprensión y los procedimientos rutinarios de la ciencia. Por el mismo procedimiento, la «en principio» comunidad cara a cara de miembros de un estado nacional, aunque en buena medida es ficticia es, sin embargo, real en cuanto que guía el sentimiento ciudadano de uno mismo y de los demás. La universalidad de la observación científica es prominente en nuestra comprensión admitida de la ciencia, pero lo es menos su carácter colectivo. Sin embargo, el principio de intercambiabilidad significaría poco si las observaciones que se hicieran fueran idiosincráticas o herméticamente secretas. En este sentido, todo el edificio de la ciencia descansa sobre la cosensibilidad perceptiva, la capacidad de percibir las cosas en común, para ponerse de acuerdo y para compartir percepciones.

Además —prosigue Ziman—, «la propia posibilidad de la cosensibilidad perceptiva depende de una facultad muy común que comparten todos los seres humanos y muchos animales. Poseemos una notable capacidad para reconocer patrones, sin efectuar ningún esfuerzo consciente[12]». Este «reconocimiento de patrones intersubjetivos» —indica— «se hunde más profundamente en la "logicidad" de la ciencia de lo que parecen advertir los posi-

[11] Ziman, *Reliable Knowledge,* 43.
[12] *Ibíd.,* 43-4.

tivistas». Para ejemplificar este punto, Ziman expone lo que él llama un «mensaje», planificado para transmitir los resultados de una inspección visual a otros científicos: «Arbusto de hoja caduca, verdiblanco o algo parecido, con tallos frágiles, trepador, semiflorido, a menudo de color morado, a veces reptante y formando bosque bajo de 50-100 cm de altura, o trepando por otros arbustos, muy raras veces crece vertical y alcanza los 2 metros. Espinas en forma de garfio, todas iguales, 2-3 pares de foliolos, de 1-3-5 cm simplemente ovalados o elíptico-ovalados, raras veces doblemente aserrado...»[13]. ¿De qué extraña planta estamos hablando? —se pregunta—. Una especie de rosa, la rosa común de campo de Gran Bretaña. «Ciertamente posee las características mencionadas anteriormente; sin embargo en el dibujo percibimos un patrón que el botánico aprende a identificar como la cara de un amigo[14]». En realidad, incluso un antropólogo americano puede reconocerlo, claro es, si vive en Gran Bretaña y rompe su habitual aturdimiento de cuando en cuando.

En la descripción de Ziman, el dibujo y su mensaje —lo que Sperber denominaría su comentario descriptivo— no son simplemente una representación verbal y una pictórica de una misma cosa, y ciertamente no son dos versiones de una simple verdad proposicional. Más bien, el patrón es tan sólo eso, y no lo es en absoluto en ningún sentido proposicional. No es verdadero o falso, aunque podría ser de mayor o menor confianza, estar mejor o peor dibujado. De otra parte, la descripción, el mensaje, se utiliza para «referirse a otros patrones visuales recordados. ¿Cómo podríamos definir el adjetivo "aserrado" excepto diciendo que "es como una sierra"[15]?».

El mensaje ayuda a situar la imagen en un «archivo» de

---

13 *Ibíd.*, 44.

14 *Ibíd.*, 44-5.

15 *Ibíd.*, 45.

imágenes, pero desempeña asimismo otras funciones: permite, por ejemplo, situar en el archivo otra información acerca de fechas o localizaciones, o, momento del día, o las personas presentes u otras etiquetas identificativas. Ciertamente, todo el archivo consiste en un entrelazamiento de imágenes con sus mensajes. Una parte del archivo podría ser proposicional, pero pensar ese entrelazamiento o cualquiera de sus partes constitutivas simplemente como portadoras de un valor-verdad apenas hace justicia a la complejidad de su construcción y su uso. Es en ese sentido que el punto de vista del positivista lógico acerca de la ciencia es del todo inadecuado. La cuestión es aquí análoga a otra que ya se ha planteado en torno al pensamiento narrativo y paradigmático. El pensamiento paradigmático —o, al menos, los casos que he mencionado hasta ahora— está hecho de proposiciones que pueden ser, simple, directamente, verdad o mentira. Ésa es la fuerza del pensamiento paradigmático, pero también su limitación, puesto que no puede comprehender lo que se percibe en un patrón o en una narración.

Además, los mensajes son intersubjetivos en la medida en que hacen que los patrones sean accesibles para quienes los utilizan. Los patrones los emplean las personas para crear la cosensibilidad, la percepción compartida, que permite que la imagen sea utilizada como evidencia entre la colectividad —quizás mejor, en entrelazamiento— de otras personas: en este caso, de los botánicos. (Importa aquí darnos cuenta que la creación y registro de tales patrones es tan sólo una pequeña parte del proceso. Luego, incluso aunque la cosensibilidad sea la base de la empresa, la conversión de la evidencia cosensible en cuerpos consensuales de conocimiento fiable depende todavía de un complejo y, desde luego, no infalible proceso social.)

Finalmente, es importante destacar que la capacidad de percibir el patrón y la capacidad de producirlo no son la

misma cosa. La línea de dibujo de una rosa de campo, por ejemplo, sólo puede ser producida por alguien con el necesario entrenamiento y conocimientos, mientras que cualquiera con una vista razonablemente buena puede percibir el patrón una vez que se ha producido. En el otro extremo del proceso también interviene la experiencia, pues uno puede percibir el patrón finalmente evocado, interpretar el mensaje y, sin embargo, no ser capaz todavía de hacer gran cosa con ello, como supongo le ocurriría a muchos lectores de este libro con una micrografía de las células del tallo de una rosa de campo. Por el contrario, el bioquímico adiestrado podría situar el patrón en un marco adecuado y utilizarlo para, digamos, manipular la celulosa en una configuración distinta. Un patrón cosensible es sólo una parte, pero esencial, de la compleja urdimbre del conocimiento científico.

El razonamiento de Ziman es complicado pero, para mis objetivos, quiero tomar del mismo una pregunta: ¿Hay algo en la práctica etnográfica que se corresponda con el reconocimiento de patrones intersubjetivos? Nótese que esta pregunta implica la siguiente analogía: al igual que el físico o el botánico, el antropólogo se dotaría de cierto equipamiento, de una capacidad para reconocer ciertas clases de patrones, en razón de su condición de ser humano. Los antropólogos estudian a los humanos, así que, ¿existen patrones humanos que los antropólogos puedan reconocer haciendo uso del equipamiento original con el que llegan, más, quizá, un poco de experiencia?

Patrones humanos

Tratando de un punto muy parecido al que deseo tratar aquí, Raymond Firth expone lo que pudiera considerarse como un reconocimiento de patrón. Durante su trabajo de campo entre los tikopia de Polinesia recibió la noticia

de que su amigo Pa Rangifuri, hijo del jefe local, era *teke,* lo que significa «falto de voluntad» (para hacer algo) o «enfadado» o «reacio» (incluso violentamente):

> Este mensaje [que Pa Rangifuri era *teke*] era por sí bastante objetable, pero cuando también se informó que este muy respetado hombre maduro había sido visto caminando a grandes zancadas hacia su casa en un estado de fuerte agitación, la gente infirió que estaba enojado, aunque ignorara cuál era la causa. Toda la aldea estaba afectada. Cuando fuimos a su casa lo encontramos intensamente agitado. Él y yo nos saludamos con la habitual presión de narices, como amigos públicamente reconocidos, pero para él se trataba de un gesto inhabitualmente rutinario, y me prestó poca atención. Estaba pronunciando breves e incoherentes afirmaciónes: «salgo al mar...», «dijeron que su hacha cortaría primero...», «¡no fue por un canto fúnebre, no, fue por un baile...! Los hombres intentaban consolarle con gestos de respeto, y averiguar la razón de su agitación. Las lágrimas se derramaron por sus mejillas, su voz se alzó y se quebró, su cuerpo se estremecía a intervalos[16].

Por lo pronto, la respuesta más sencilla en este caso, y en todos los ejemplos siguientes, es que se trata de algo inteligible como narración, y que estamos abundantemente provistos de las herramientas del pensamiento narrativo. Pero ahora quiero profundizar más de cerca en las razones por las que las narrativas deberían comprenderse entre las culturas.

Déjenme indicar, en primer término, que los antropólogos tienen un código de conducta informal, pero ampliamente influyente, que les previene sobre cualquier interpretación demasiado sencilla de los acontecimientos. Están para cultivar un agudo escepticismo en relación con quienes comprendan directa y fácilmente la experiencia y el pensamiento de gentes con sustratos culturales muy di-

[16] Firth, «Degrees of Intelligibility», 39.

ferentes al de uno mismo. Las diferencias de valores y actitudes entre las sociedades pueden ser, a menudo, profundas y, probablemente, tendemos a proyectar nuestras propias ideas y valores sobre los de los demás; pues, después de todo, parte del proceso de adquisición de nuestros propios estándares valorativos consiste en ver, con las palabras de Michelle Rosaldo, «orientados emocionalmente temas e imágenes» que «mantengan [para un grupo de personas en particular] un sentido de consistencia en las cosas que hacen permitiéndoles, en consecuencia, captar a lo largo del tiempo que las personas actúan de forma más o menos familiar por razones más o menos conocidas[17]». De modo que podríamos estar introduciendo nuestros propios juicios, nuestros propios estándares valorativos, inadecuadamente.

En consecuencia, un antropólogo preguntaría en primer lugar qué es lo culturalmente específico en el suceso de Pa Rangifuri. Probablemente, por ejemplo, qué parte de la representación emocional de Pa Rangifuri es específica del estilo y de los registros emocionales de los tikopia. La voz alta y quebrada, y las lágrimas, no parecen ser, por ejemplo, muy británicas o, al menos, no muy británicas para un «hombre maduro respetable». También es probable —y Firth clarifica luego esto— que la ocasión para la emoción esté fuertemente determinada por las concepciones locales de los derechos y las obligaciones y por las circunstancias particulares de la vida de Pa Rangifuri en relación con la de los demás. Efectivamente, algo de esta dimensión es ya inherente a las acciones y juicios de quienes les rodean. Quizá los sucesos que acompañan la tristeza de Pa Rangifuri seguían la disposición cultural de la vida de los tikopia en lo que Edward Schieffelin ha denominado un «escenario cultural», un sentido particular de cómo deberían moverse las narrativas de la vida real. Y debiera,

[17] Rosaldo, *Knowledge and Passion,* 27.

asimismo, subrayarse que algo de habilidad ha penetrado en la presentación del patrón, que se expresa con una prosa lúcida y literaria.

Pero, sin embargo, Firth logra su propósito, el patrón es, en sí mismo, inteligible —es la palabra que emplea Firth— y los lectores anglófonos no necesitan traducir la palabra *teke* o la totalidad del conjunto del marco social y cultural para captar la idea básica. Del mismo modo que Ziman no necesita de una teoría de la percepción para formular su aserto de que los patrones visuales son cosensibles, así también el comportamiento de Pa Rangifuri es cosensible sin que tengamos por ello que abrazar cualquier punto de vista particular sobre cómo se produce esto. Por ejemplo, no es necesario que suscribamos una teoría dura de la percepción innata de determinadas emociones para darnos cuenta de que Pa Rangifuri está trastornado. No necesitamos conocer los detalles del estándar valorativo de los tikopia, o su psicología de pueblo, o el lugar de Pa Rangifuri en las relaciones sociales para captar los fundamentos de su patrón. En realidad hay algo absolutamente peculiar en torno a la aprehensión del estado de Pa Rangifuri: nosotros, como otros tikopia entonces presentes, estamos desconcertados en cuanto a las razones del estado de Pa Rangifuri. Sin embargo, nosotros, como ellos, podemos percibir que algo ha ocurrido, y podemos situar muy aproximadamente la índole de ese algo. Es para nosotros ahora cuestión de tranquila curiosidad, aunque fuera entonces para los tikopia de apremiante urgencia, conectar este reconocido patrón cosensible con una explicación algo más amplia.

Observemos más de cerca los motivos de la ininteligibilidad del comportamiento de Pa Rangifuri. He destacado a lo largo de este libro ciertas características universales de los humanos, pero he omitido muchas otras. Por ejemplo, estoy dispuesto a aceptar, siguiendo a Gananath Obeyesekere, que existe un amplio campo de actitudes y relacio-

nes en las familias humanas que tienen como centro el deseo y la dominación[18], el complejo de Edipo, pero completamente ampliado y reconfigurado en formas diferentes en diferentes sociedades, con formas familiares y de parentesco distintas. Pero, en este caso, el patrón universal es casi tan controvertido como elaborado. Se trata de algo que todos hemos experimentado íntimamente: las manifestaciones de pena de las criaturas y de los niños y, en ocasiones como ésta, de los humanos adultos. Podemos ver la tristeza en el comportamiento de Pa Rangifuri, y esa impresión se ve reforzada por la reacción de quienes le rodean e intentan consolarle. Admito que debe haber una gran cantidad de cosas que contribuyen a la generación y reconocimiento de la tristeza, pero no es eso lo que me preocupa ahora. Firth, los otros tikopia, usted y yo reconocemos lo que le está pasando a Pa Rangifuri porque —como dice Geertz— todos «hemos estado allí».

He comenzado con el ejemplo de Firth y Pa Rangifuri no porque sea absolutamente sencillo —que no lo es—, sino porque es sencillo en relación con las clases de patrones cosensibles de que los etnógrafos hacen uso habitualmente. A menudo se le pide al lector que consiga, a primera vista, un patrón que abarque a varios individuos a la vez. He aquí un pasaje del libro de Gilbert Lewis *Day of Shining Red* en el que el etnógrafo explica cómo los gnau de Papúa-Nueva Guinea pasan por su conocimiento ritual:

> Cuando les interrogaba sobre cómo habían aprendido o cómo habían fracaso en aprender algo, un mito, por ejemplo, o genealogías, o el significado de alguna acción ritual, a veces mencionaban a individuos que les habían dicho... o indicaban la clase de objetos de que los hombres solían hablar por la tarde [en sus casas] cuando yacían en sus camas antes de ir a dormir, o en los

[18] Obeyesekere, *The Work of Culture.*

días de lluvia, cuando holgazaneaban alrededor de la hoguera. Aunque raras veces, en circunstancias similares, he escuchado a los hombres, en alguna oportunidad, divagar alrededor de un mito y contarlo, o tocar algún punto relativo al significado de un rito[19].

En otras palabras, el punto esencial de la exposición de Lewis es que los gnau no se dedican, sistemática y deliberadamente, a decidir sobre ese conocimiento y que carecen de instituciones dedicadas este fin. La evidencia a favor de esta tesis se encuentra en las ocasiones no planeadas ni deliberadas en que los gnau deciden sobre el mismo. Tales ocasiones constituyen un patrón cosensible. La parte relevante del mensaje que acompaña a ese patrón pudiera ser algo así como «falto de propósito amistoso» o, mejor, «holgazaneando». Es cierto que una tarde lluviosa en, pongamos por caso, un dormitorio de un *College* de Connecticut es, en muchos aspectos, muy diferente de una ocasión similar en un alojamiento de hombres en Sepik, pero el sentido de similitud que envuelven esta y otras ocasiones no mencionadas que Lewis cita en su conjunto es fácil de apreciar. Estimo que parte de la cosensibilidad yace en el contraste con esa «actividad social» o ese «hacer algo juntos» que es tan característico de nosotros en tanto que especie. Pero, no importa de qué se trate, la imagen que transmite la tesis de Lewis es socialmente compleja, entendida como cierto número de individuos considerados conjuntamente. Sin embargo, se capta de inmediato —nuevamente, en parte, debido a la habilidad de Lewis, pero, sobre todo, porque reconocemos con prontitud lo que está describiendo.

Algunos de los patrones cosensibles más precisos, e incluso complejos, utilizados por los etnógrafos, son los que añaden un elemento adicional de complejidad, especial-

19 Lewis, *Day of Shining Red,* 50.

mente de cambio temporal y movimiento, a una situación que comparten varias personas. En los párrafos siguientes Godfrey Lienhardt describe un movimiento de esa clase para revelar cuál es la parte más significativa del sacrificio para los dinka. Comienza destacando que, durante un sacrificio, los dinka invocan a las divinidades una y otra vez:

> La repetición rítmica de determinados conjuntos de palabras e ideas, dichas al principio aisladamente, luego al unísono, tiene gradualmente un efecto que puede ser apreciado por cualquiera que asista al sacrificio y que, además, llega a sentir el mismo observador ajeno. Al comienzo de esta ceremonia hay, habitualmente, gran algarabía y desorden. La gente va y viene, se saluda (...) Es usual que quienes ofician intenten poner algo de orden entre la gente... Sin embargo, a medida que crece el *tempo* de las invocaciones los pequeños estallidos agudos del oficiante y su coro acercan a la congregación cada vez más a la acción central (...) A medida que las invocaciones se suceden, quienes repiten lo hacen más uniformemente, con un rítmico rumor, y se manifiesta una concentración colectiva en el asunto y propósito principal de la reunión. Esta concentración en una sola acción finaliza cuando la víctima del sacrificio es arrojada y matada[20].

Lo que Liendhardt sostiene es que la muerte de la víctima el acto central del sacrificio y que así lo estiman los dinka. La evidencia que aduce consiste en un patrón que puede captarse apenas menos inmediatamente que el «divagar» de Lewis, si bien se trata de un patrón que se mueve y desarrolla a lo largo de un considerable lapso de tiempo. Liendhardt no explica con claridad cómo sabe que la «concentración colectiva» se manifiesta, pero podemos ver fácilmente que se trata de un ejemplo totalmente directo de conciencia de sí y de los demás. Podemos seguir la mirada fija de la gente, podemos comparar lo que estaban haciendo un instante antes con lo que hacen ahora,

[20] Lienhardt, *Divinity and Experience*, 233.

podemos observar cómo orientan sus cuerpos colectivamente hacia un punto y cómo alcanzan la quietud. Parte del mensaje concomitante podría ser perfectamente el de la «concentración colectiva», que sugiere un aire de familia con muchas otras ocasiones parecidas a lo largo del mundo. Liendhardt transmite, con más habilidad, un mensaje algo menos abstracto al emplear términos como «congregación», tan evocadores de las asambleas de origen cultural tan específico en las sociedades noratlánticas. Podrían efectuarse otras comparaciones igualmente útiles, y en realidad una de ellas aparece en la etiqueta identificativa clave, «sacrificio». Sin embargo, no existe razón alguna para creer que estos mensajes, o cualesquiera otros, separada o conjuntamente, pudieran agotar las posibilidades de comparación. El patrón es en sí mismo cosensible con independencia de los mensajes particulares que se le pudieran asociar.

El sacrificio de los dinka suscita una serie de temas que no eran tan fácilmente perceptibles en los ejemplos anteriores. En primer lugar, tal y como Robert Layton me ha recordado, y yo mismo puedo atestiguar profusamente, el trabajo de campo comienza para el etnógrafo, de manera habitual, en medio del desorden, la confusión y la incomprensión. Incluso los asuntos más elementales, como cuándo comienza una ceremonia, o incluso si continúa, distan de ser obvios. En consecuencia, parece muy probable que Liendhardt no hubiera sido al principio capaz de apreciar del todo el patrón que estaba observando. En realidad llega a admitir cuando escribe que el efecto «llega a sentirse incluso por el mismo observador ajeno». Sin embargo, la idea de cosensibilidad no exige que los patrones sean inmediata y fácilmente deducidos. El único requisito es que, una vez que lo hayan sido, sean recíprocamente inteligibles.

Podría sostenerse también que la misma habilidad de Liendhardt va en contra de la cosensibilidad fiable. Pero

hemos de insistir en que el concepto de cosensibilidad no excluye que el cuidado ni la destreza actúen en la representación de patrones. La línea de dibujo de una rosa de campo se traza con habilidad, pero esa habilidad, lejos de ser superflua o engañosa, constituye un requisito absoluto del archivo de la botánica.

De todo esto se sigue, igualmente, que no es necesario que los patrones intersubjetivos se conciban como dotados de una forma correcta, canónica. Aunque hubiera muchas y diferentes maneras de representar una materia —una rosa, un sacrificio— ello no invalida la cosensibilidad o el carácter indicativo de un patrón tal y como se representa. Se puede explorar otra dimensión de la materia disponible trazando una nueva representación y sin que por ello se convierta en errónea una representación anterior. Y es por la misma razón por lo que el mensaje concomitante con el patrón no ha de verse como uno aislado, simple o cerrado: a medida que aprendemos más sobre los dinka, o sobre otras formas de vida, podríamos querer trazar nuevas vinculaciones de su sacrificio utilizando nuevos mensajes.

Para terminar, no existe motivo alguno para creer que la cosensibilidad de patrones exhibida por los etnógrafos abarque un lexicón de los mismos. Una vez más resulta útil la analogía con el reconocimiento de patrones científico natural: no creeríamos fracasar en aprender y reconocer la forma de una gran gama indefinida de rosas, incluso aunque cada una de ellas fuera sólo levemente distinta de la rosa de campo. Sea lo que sea lo que nos permite observar patrones, no se trata de un preordenado diccionario de imágenes al que el mundo se adecúa. Análogamente, en consecuencia, tampoco necesitamos suponer que exista sólo un número especificable o limitado de patrones que puedan encontrarse en la vida humana. La clave de la tesis de Richard Hofstadter sobre la habilidad humana para reconocer temas o patrones y variaciones es que se

trata simplemente —a efectos prácticos— de una habilidad infinitamente extensible.

Patrones narrativos

Hago hincapié en el tema de la infinita extensibilidad del reconocimiento de patrones porque retomo un tema familiar: la narrativa. Los patrones más complejos son los patrones narrativos, construidos por personas dotadas de propósitos, actitudes y conceptos, situadas en un flujo de acción. La narración de Firth sobre Pa Rangifuri entra de lleno en un patrón de este tipo. Quienes estaban alrededor de Pa Rangifuri reconstruyeron gradualmente lo que había ocurrido. Había roto con su padre, y jefe de la casa, sin efectuar una despedida formal, esto es, sin el decoro debido a su posición como hijo y miembro de la comunidad. Los hombres allí presentes instruyeron a Firth, como parte relativamente neutral, sobre cómo coger a Pa Rangifuri y hacer que regresara para disculparse. Cuando se hizo esto

el telón de fondo de su estallido [el de Pa Rangifuri] se nos hizo claro de pronto a todos nosotros [a todos los que estaban ante el jefe]. El hijo de mi amigo se había perdido en el mar unos meses antes (como ya sabía) y éste había querido hacer los preparativos para la celebración de un rito mortuorio... Pero cuando fue a pedir a su padre un hacha con la que cortar los árboles para hacer un lienzo para las ropas mortuorias, el anciano jefe contemporizó, por lo que pensó que su padre le rechazaba, así que él mismo se expulsó de la casa. (Como se descubrió más tarde, en privado, había atribuido esto a manipulaciones de sus hermanos, de quienes sospechaba que deseaban que un festival de danzas precediera al ritual mortuorio, para que su gasto en los recursos familiares tuviese prioridad.) Su padre explicó entonces que él no había rechazado la petición del hacha, que había pensado en algo más y que si su hijo hubiese esperado un poco, habría obtenido el permiso para seguir adelante con los preparativos fune-

rarios. Después de esto el hacha le fue entregada y quedó abierto el camino para los ritos funerarios[21].

Separemos primero en este párrafo la destreza de la representación del patrón mismo. Hay algunos términos —ropas mortuorias, celebración del rito mortuorio, rito funerario, festival de danza— que se supone se refieren a palabras, prácticas y objetos de los tikopia que no se especifican ulteriormente. La habilidad reside en parte en la elegante variación (tan estimada en la prosa expositiva inglesa), en parte en lo que sugieren palabras como «funeral», «mortuorio» y «duelo», pero también por el contraste sugerido entre «festival de danza» y «ritos funerarios». A través de ese contraste Firth insinúa que la fuerte oposición entre esas actividades transmitida por las palabras inglesas es sentida, asimismo, por los tikopia y era importante para Pa Rangifuri. De modo que, en este sentido, no sería necesario conocer el contenido real de expresiones como «festival de danza» o «ritos funerarios», pues su significación viene dada por el curso de los acontecimientos. Una argumentación análoga podría hacerse en torno a la palabra «jefe». A lo largo del párrafo aprendemos que el hijo le pide el hacha, que él no rehusó y que se solicitó su «permiso». De modo que, aunque no fuera mucho lo que supiéramos acerca de los jefes tikopia, sí comprendemos un importante rasgo distintivo a través de estas series de acciones y reacciones, que no es sino su capacidad de dar o de denegar una autorización.

Sin embargo, quizás no sea inmediatamente perceptible en qué consiste el patrón. Pero creo que podemos hacer algo mejor. Podemos empezar dividiendo el párrafo según distintas escalas de tiempo. En el primer plano, en el pasado inmediato y en el presente de la narración de

[21] Firth, «Degrees of Intelligibility», 40.

Firth, están los acontecimientos de la pelea y la reconciliación, que se suceden en una escala de minutos o de horas. Este flujo de acontecimientos es comprensible sobre la base de la comprensión de la conciencia de uno y de los demás, de acción y reacción, centrada en la percepción del estado de tristeza de Pa Rangifuri y de su causa inmediata, la negativa de su padre a darle el hacha. Además, Firth nos muestra que los tikopia poseen un método de reconciliación, un método propio (cogen a Pa Rangifuri de la muñeca para hacerle regresar, una forma particular de disculparse). Y podemos discernir en esto una inteligibilidad de mayor alcance pues, así como la tristeza surge a menudo por algo que A hace a B, así la reconciliación restaura la armonía entre A y B.

Pero esta acción situada en primer plano se convierte en un problema para los que están presentes, quienes simplemente ignoraban lo que representaban estos acontecimientos y, para encontrar una explicación, tenían que atender a un flujo más amplio, uno medido a una escala de meses y años. Tal flujo consiste en una explicación que acabaría por aparecer: la pérdida del hijo de Pa Rangifuri en el mar, el dolor consiguiente de Pa Rangifuri y su posterior decepción porque su padre rehusara entregarle el hacha. De nuevo nos encontramos aquí con algo genérico, pero también se nos revela algo acerca de Pa Rangifuri, su apuro y su temperamento en medio de ese apuro. Es su temperamento en medio de los acontecimientos lo que convierte en comprensible el primer plano.

Existe, además, un marco todavía más amplio, uno que se mide en décadas y generaciones, en el que el anciano jefe ejerce sus funciones, tiene hijos que rivalizan entre sí, etc., todo ello con las formas características de los tikopia en aquel tiempo. Este marco más amplio se presenta a menudo por los antropólogos de forma desmembrada, a modo de normas o esquemas de organización social, y en su pasaje explicativo Firth resume ese trasfondo en estos

términos. Pero también este material se basa en elementos narrativos tales como leyendas, mitos o sucesos conocidos que relacionan un pasado conocido e inteligible con acontecimientos del presente y del pasado inmediato. Ya he tratado este punto con bastante extensión. Las personas que están implicadas en la acción precisan del entendimiento narrativo, pues es lo que las capacita para actuar responsable e inteligentemente. También los antropólogos necesitan de ese entendimiento narrativo. Pero, a partir de él, pasan a construir algo nuevo, una visión de la sociedad o de la cultura que se conforma sobre el pensamiento paradigmático característico del antropólogo.

Creo que es importante subrayar que la percepción de los otros que se predica en el pensamiento narrativo no es un conocimiento cartesiano absoluto, impersonal e ilimitado, como el que se obtuviera de nuestras células grises a través de los rayos X. Se trata más bien de un conocimiento que surge tan sólo del toma y daca de la vida cotidiana y que queda precisado por el tiempo, el lugar, las personas presentes y por el flujo real de acontecimientos y relaciones en el que esas personas se ven inmersas. No era que Pa Rangifuri se encontrara en un estado *teke,* ni su descripción psicológica o sus manifestaciones fisiológicas, lo que preocupaba a los tikopia o lo que constituía su explicación, sino la significación de ese estado para lo que iba a suceder. No se encontraba *teke* en un sentido abstracto o absoluto, sino en relación con las personas implicadas —su padre, sus hermanos, su hijo muerto— y con la situación rápidamente cambiante en la que él y los demás presentes se encontraban. En ese sentido intersubjetivo la designación *teke* era una semilla que portaba el potencial para transformarse en una elaborada narración de personas, relaciones y acontecimientos —un argumento con personajes que satisfacieran la perplejidad inicial.

En realidad lo único que podía satisfacer esa perplejidad era una narración que situara la angustia de Pa Rangi-

furi en un flujo narrativo de personas actuando unas en relación con otras. Además, esta narración —tal como Firth la presenta— no era una que él o cualquier otro idearan en privado, sino que más bien surgía de los acontecimientos y declaraciones que se produjeran ante un conjunto de personas implicadas. No sólo los hechos, sino también el desarrollo de su explicación y su comentario, eran ampliamente conocidos. Desde luego, podría haber distintas interpretaciones de los acontecimientos en distintas épocas, durante el transcurso de los mismos y, especialmente, después. Pero para actuar significativamente los participantes tendrían que compartir un conocimiento mínimo, un conocimiento que se hacía más explícito en tanto que el problema avanzaba hacia su solución.

En contraste con el escepticismo y la duda con que comenzó este capítulo importa subrayar que la narración, tal y como la emplean los antropólogos, presupone una descripción totalmente intersubjetiva de emociones, propósitos, actitudes y motivos. Los antropólogos «leen las mentes» pero sólo en la forma limitada, falible, cotidiana y universal en que cualquiera lo hace, atribuyendo actitudes, propósitos, entendimientos y emociones a los demás. Subrayo esto porque muchos, incluida la ilustre compañía de antropólogos y teóricos sociales, han tratado propósitos, emociones, actitudes y motivos como algo esencialmente oculto, privado, no descriptible o irrelevante. Quizá lo hayan hecho como reacción contra nuestra psicología académica popular (basada en nuestra psicología filosófica popular) que ha estimado razonable considerar las personas al margen por completo de su marco social. Pero, a la luz de la visión de la naturaleza humana que hemos desarrollado, más radical, esencialmente social e interactiva, los estados mentales no lo son tanto personales cuanto interpersonales.

De hecho, el criterio conforme al que ha de juzgarse la lectura de la mente no es la omnisciencia sino el éxito re-

lativo. Análogamente, las atribuciones de motivo y actitud que aparecen en la narración sólo necesitan ser las adecuadas para dar cuenta provechosamente del flujo de acción y reacción. En realidad, resulta difícil ver cómo tales atribuciones pudieran ir más allá de lo que se revela en el curso de la acción. No podemos buscar una comprensión inequívoca, absolutamente correcta, «científica», de esos estados mentales al margen de la interacción, pues sólo la interacción los dota de sentido y los hace accesibles a la representación cosensible.

Un escéptico ante la evidencia antropológica podría todavía cuestionarse la exactitud de la descripción de Firth. ¿Debo decir que se trata de una descripción total, directa y verdadera o es algo más? En realidad, ha de ser algo más, pues no se trata de algo sencilla y directamente exacto. Más bien el patrón es una síntesis, un instrumento, pero producido bajo un particular apremio: el de configurar en un orden preciso esos acontecimientos y cualidades que sirven para descubrir lo que llevó a los participantes a actuar, y lo que fueron las consecuencias de sus actos. El criterio para la inclusión de cualquier detalle es el de si contribuye a mostrar cómo una cosa conduce a otra. En cuanto síntesis, no es algo menos «elaborado» que la descripción de Lienhardt del sacrificio de los dinka o que el dibujo de la rosa de campo.

El lado negativo de una síntesis de este tipo es que no existe en absoluto ningún tipo de garantía de que todos los posibles detalles relevantes queden incluidos o de que se consideren todos los puntos de vista importantes. Quizá el anciano jefe tuviera un plan mucho más sagaz que el que nadie hubiera concebido, o quizá surgiera un conflicto a continuación de otro, o algún asunto no mencionado que hubiera estado latente. Quizá Firth mismo fuese inconscientemente el transmisor de una perversa y destructora influencia colonial. Hay una infinidad de posibilidades y ninguna descripción de los acontecimientos humanos puede estar com-

pletamente a salvo de sorpresas tan rudas. De otro lado, la síntesis posee cinco características que inspiran confianza:

1) Da cuenta del flujo de los acontecimientos;
2) las cualidades de motivo y actitud están estrecha e inteligiblemente conectadas con las interacciones personales;
3) las cualidades son las que revelan los participantes en el curso de los acontecimientos;
4) la acción está inequívoca y gráficamente relacionada con las circunstancias particulares de la vida entre los tikopia; y
5) tal como es narrado el episodio tiene solidez y es independiente del uso que le dé Firth.

Las cuatro primeras características son las más relevantes para la fidelidad de la narración. El mismo Firth estaba intensamente implicado y se encontraba, por tanto, en una posición que le permitía seguir de cerca los acontecimientos: no se podría esperar que tuviese una visión menos profunda. Pero es la última característica la que posee las implicaciones más interesantes. Puesto que la narración es independiente en un principio del uso que de ella haga Firth, se transforma en una especie de propiedad común. Podría ser utilizada por cualquier otro, y de hecho podría serlo para ilustrar cosas muy diferentes: la rivalidad fraternal, el conflicto generacional, el ansia pacificadora de los jefes o la muy peculiar posición de las hachas entre los tikopia de aquel tiempo. En ese sentido, el episodio tiene un carácter distinto como evidencia más que como argumento, como un artículo en el archivo más que como un razonamiento efectuado a partir de estos artículos, como una base más que como un edificio construido a partir de esa base. Por todas estas razones, en consecuencia, estaríamos justificados al aceptar y utilizar la descripción de Firth hasta que, desde luego, se revelara algún sorprendente nuevo dato.

EVANS-PRITCHARD *VS.* SPERBER

La breve narración de los nuer justificando sus frecuentes sacrificios tiene en gran medida el mismo carácter que el relato de Firth sobre Pa Rangifuri. Se narra elípticamente, se refiere a un flujo de acontecimientos comprensibles tanto en un marco amplio como en uno inmediato. No sugiere por sí mismo un determinado uso teórico, pero es susceptible de tener muchos de tales usos. Permitan que considere las explicaciones de Sperber una a una.

Sperber dice que «esto se asemeja tanto a una relación de hechos en bruto como la que podría encontrarse en la mayoría de los trabajos etnográficos. De hecho, ni una sola de sus afirmaciones expresa una observación absoluta». Pero, en primer lugar, las expresiones «observación absoluta» y «relación de hechos en bruto» son, como ya he expuesto, inapropiadas. La representación de los patrones que se usan como evidencia en cada caso requieren de una considerable cantidad de habilidad y energía. En segundo lugar, si se piensa que la «observación» había de ser directa, inmediata y lograda con habilidad y esfuerzo, entonces esto también es falso. Evans-Pritchard no cayó del cielo, sino que estuvo un tiempo entre los nuer, tiempo que fue absolutamente decisivo para que percibiera los patrones de la vida nuer e informara sobre ellos. Así, para bien o para mal, una buena dosis de artificio y experiencia se ha introducido en su informe, como ocurriría en cualquier otra disciplina.

Otra observación de Sperber se refiere a la siguiente afirmación de Evans-Pritchard: «Estaba presente cuando un nuer se defendía de la silenciosa reprobación de su familia y parientes debida a sus frecuentes sacrificios». Sperber subraya que «la silenciosa reprobación no puede observarse, sino sólo presumirse». Sugiero, por el contrario, que «la silenciosa reprobación» es justamente la clase de cosas que la gente capta muy directamente.

Aproximémonos algo más a este punto. En primer término, el subrayado de Evans-Pritchard se sitúa en un marco narrativo elíptico, pero en absoluto ambiguo. El marco narrativo se pone de manifiesto en las siguientes afirmaciones: «A él [el nuer de que se trata] se le había dado a entender que era como si estuviera destruyendo el rebaño por su gusto excesivo por la carne. Respondió que no era verdad... Le venía muy bien a su familia decir que él había destruido el rebaño, pero él había sacrificado el ganado por su bien». Sperber podría lamentarse de que el quién, cuándo y dónde de su narración no estén claros, pero lo esencial del flujo narrativo sí lo está. Durante algún tiempo los nuer habían estado sacrificando cabezas de sus rebaños en frecuentes sacrificios. Esto había disminuido los rebaños enormemente a los ojos de su «familia y parientes». Le transmitieron sus objeciones y —ahora la acción vuelve a la escena inmediata presenciada por Evans-Pritchard— acogieron sus prolongadas protestas con «silenciosa reprobación». De modo que, en este contexto, la «silenciosa reprobación» se comprende como parte de un flujo de acciones y reacciones entre un grupo de personas, los nuer y sus parientes, y cobra su sentido y significado como consecuencia de acontecimientos precedentes —los frecuentes sacrificios y la reacción de los parientes ante los mismos— y nos conduce a una acción ulterior, las protestas del hombre contra la acusación no formulada, pero sí implícita. No hay lugar aquí para ningún tipo de comprensión mística de las ondas cerebrales o para una información que estuviera más allá de lo que cualquier participante competente pudiera obtener.

Así que, con tal de que Evans-Pritchard tuviera conocimiento de la serie de acontecimientos en que se enmarcaba la silenciosa reprobación, podría emplear esta expresión confiadamente. ¿Estaba Evans-Pritchard en el secreto de los acontecimientos? Sperber se muestra escéptico. Sostiene que la parte inicial de la narración, desplegada en

la frase «se le había dado a entender que era» es «una inferencia extraída a partir de una variedad de comportamientos a menudo ambivalentes y complejos. Estas inferencias parece con frecuencia que no han sido hechas directamente por el etnógrafo sino por sus informadores».

Los datos no permiten dar una respuesta inequívoca a esto. Sperber puede estar en lo cierto. Pero hay alguna evidencia en contra. Una circunstancia que podría inclinarnos decisivamente a favor de la descripción de Evans-Pritchard surgiría si realmente hubiera presenciado una disputa anterior entre el nuer y sus parientes en torno al sacrificio. No hay modo de averiguar si esto fue así, pero Evans-Pritchard ha advertido más de una vez que su investigación sobre los nuer se desarrolló en su mayor parte sin contar con informantes, simplemente viviendo entre los nuer. Así que podría confiar en su propio juicio.

Pero, ¿qué sucede si, simplemente, hubiera tenido noticia de anteriores desacuerdos? ¿Es verosímil que los desacuerdos simplemente se hubieran dado por supuestos por el informador? Quizá, pero si éste tenía un conocimiento local, entonces no consideraríamos mera «inferencia» o «suposición» el que alguien dijera a Evans-Pritchard que el nuer y su familia tenían disputas a causa de los frecuentes sacrificios. Se trata del tipo de cosas que los vecinos conocen corrientemente. Se escucha cuando se alzan las voces. Se oye cuando la pelea se produce. No juzgaríamos ese conocimiento como ambivalente, incluso aunque pudiera ser ciertamente complejo, fundado como lo está en las poderosas aptitudes intelectuales inherentes a la sociabilidad humana.

La interpretación más plausible es que los antecedentes le fueran revelados por el mismo nuer en el transcurso de la protesta. Quizá dijera algo parecido a «siempre decís que hago muchos sacrificios, pero no es así». Y las afirmaciones de Evans-Pritchard apoyan este punto de vista. Las siguientes palabras indirectas, «le venía muy bien a su fa-

milia decir que él había destruido el rebaño», sugieren que la clave de las continuas disputas apareció justamente ante Evans-Pritchard cuando habló el nuer. Ampliar lo que el nuer dijo a «se le había dado a entender que era como si...» quizá no sea una inferencia, pero resulta difícil concebirla como desorientadora o carente de validez. Evans-Pritchard llegó en medio de una disputa, y había suficientes claves disponibles como para que pudiera captar los elementos del problema.

Se sigue de todo esto que debemos atribuir a Evans-Pritchard cierta clase de conocimiento práctico de los acontecimientos. Desde luego que ese conocimiento no es ni absoluto ni omnisciente, pero posee al menos una característica deseable: surge de un caudal de acontecimientos que por sí solo hace que los detalles sean inteligibles. Esto no significa que caractericemos a Evans-Pritchard como un nuer, o que digamos que comprende todas las dimensiones de la vida nuer, o incluso que sostengamos que podría enfrentarse a un nuer en una discusión. Se trata más bien de afirmar que, en el marco de este caso particular, posee la habilidad suficiente como para progresar perceptiblemente.

Sugiero, en consecuencia, que la medida de ese conocimiento no es abstracta, sino pragmática: ¿se podría actuar adecuadamente a la luz del mismo? O —puesto que el conocimiento se descubre a veces retrospectivamente o como consecuencia del fracaso al intentar actuar adecuadamente— ¿se podría haber actuado adecuadamente de haber tenido ese conocimiento? En el caso de Evans-Pritchard y del quejoso nuer suponemos que esa limitada capacidad se ha conseguido. En otras situaciones, por ejemplo, cuando Lienhardt subraya que el efecto de la invocación dinka «puede llegar a ser sentido por el mismo observador ajeno» el proceso de autoadquisición del conocimiento se revela fugazmente. En otros casos, como cuando se le enseña a Firth cómo llevar a Pa Rangifuri de

la muñeca para que se disculpe, el conocimiento se manifiesta explícitamente. Y, en algunos casos muy señalados y dolorosos, la evidencia surge no de una habilidad consumada sino en el mismo extenso curso del aprendizaje. Podría pensarse que la inexperiencia de los antropólogos invalida su evidencia pero, por el contrario, a menudo es de la misma falta de experiencia y de su rectificación, de donde surgen los testimonios más convincentes.

De la cosensibilidad al consenso

Comenzamos con una paradoja aparente, a saber, cómo construir un conocimiento público y fiable a partir de materiales que parecen irreductiblemente personales y autobiográficos. Pero, una vez que hemos comprendido la etnografía en tanto que actividad, la paradoja se resuelve por sí misma.

Por expresarlo de otro modo: existen, en efecto, dos tipos de conocimiento. Una clase de conocimiento es el de tipo práctico, que se emplea en la vida social. Es el tipo de conocimiento que, por ejemplo, utilizan los nuer como agentes responsables en el flujo de acción de su sociedad. En cierta medida ese conocimiento es personal, pues se trata de un conocimiento de personas ejercido por personas en relación unas con otras. Es el conocimiento que, por ejemplo, tienen los jainistas de sus relaciones locales gastropolíticas y gastro-religiosas. Pero también posee un lado genérico o, al menos, un potencial genérico: se puede extender a nuevas personas en circunstancias nuevas. A este respecto, el conocimiento trata de un baremo valorativo, en el sentido de lo que es más o menos apropiado o esperado en una u otra circunstancia. La única prueba de ese conocimiento, la única forma en que cualquiera puede saber si alguien lo tiene o no, es la prueba de la vida cotidiana. En consecuencia, el conocimiento de cada persona se verifica

o se consigue en público, si bien lo público no es un colegio de eruditos sino la escuela de la dura experiencia.

En una primera aproximación, un etnógrafo como Evans-Pritchard se enfrenta con esta experiencia a medida que la encuentra entre quienes le rodean. No lo hace necesariamente de forma perfecta, pero para obtener algún éxito deberá efectuar algún intento de aprender por sí mismo, puesto que debe vivir como una persona razonable entre aquellos que estudia. Y en la experiencia de vivir de esa forma comienza a aprender patrones cosensibles, lo que el antropólogo hace en gran medida de la misma forma y con el mismo equipamiento con que pudiera hacerlo cualquiera: un viajante, un comerciante, un inmigrante, un niño.

Pero, a diferencia de estos personajes, el antropólogo obtiene una utilidad adicional de este conocimiento. Él lo registra —y, por supuesto, por «registrar» quiero significar algo más que la simple anotación de distintos incidentes y escenas—. Pues el antropólogo reflexiona sobre esos acontecimientos, los trae al plano consciente, los compara con otros acontecimientos y los representa en su mente. El propósito de esa representación es la creación de una segunda clase de conocimiento, uno basado en el conocimiento nuer de personas por personas, pero validado a lo largo de una comunidad mucho más amplia y difusa, que incluye no sólo el mundo de la antropología, sino también, a menudo, a los mismos informantes. En esta comunidad el conocimiento pasa de ser un conocimiento de «cómo» a convertirse en un conocimiento de «qué», de un conocimiento de ejecutante a un conocimiento crítico, de un pensamiento narrativo a uno paradigmático. Efectivamente, sólo adquiriendo un profundo conocimiento social y transformándolo en un conocimiento paradigmático se imprime a la etnografía sus propios valores distintivos y su carácter como disciplina.

Ahora bien, existe una enorme diferencia entre participar en una disputa entre un hijo y su padre, el jefe, y utili-

zar ese incidente en un texto etnográfico. En otras palabras, existe una enorme diferencia entre una forma y otra de conocimiento, puesta de relieve por una enorme cantidad de esfuerzo adicional a cargo del etnógrafo. Por ejemplo, muchas otras cosas deben registrarse, como el censo de población local, una encuesta sobre los modos de ganarse la vida, textos orales, etc. Una vez más, estos últimos modos de, digamos, formas explicables o enumerables de información deben situarse cerca del conocimiento práctico de la vida social, de manera que se iluminen recíprocamente, lo que exige, también, una enorme dosis de esfuerzo mental. Y, además de todas estas tareas, el antropólogo ha de redactar sus juicios de forma que atraigan el crédito de sus lectores. En otros términos, tiene que crear consenso en un grupo indeterminado o, incluso, muy distante de personas, un grupo que puede ahora incluir tanto a los que son objeto de estudio antropológico como a sus semejantes y quizá a un amplio círculo de lectores en su sociedad original. Pero cualquiera que sea el consenso alcanzado se basa en la cosensibilidad de la narración y de otros patrones que el antropólogo determina.

De modo que es mucho lo que avanza el antropólogo en la construcción de su conocimiento. En manera alguna se trata simplemente de ensartar unos cuantos cuentos acerca de cosas que ocurrieron en el trabajo de campo. Por el momento baste decir que planteamos al nuevo conocimiento exigencias que son por completo extrañas a su matriz original: debe ajustarse a una visión más abstracta de las sociedades humanas y debe ser corregible o falsable. Algunos antropólogos combinan este conocimiento con otro literario cuyo efecto no es el de mistificar sino el de clarificar. Con todo, si el conocimiento antropológico así creado no conserva su espíritu vivificador del conocimiento personal recíproco de los nuer, entonces no será conocimiento sino mera fantasía.

9
Una desordenada caja de dulces

En el capítulo anterior nos planteamos esta pregunta: si la antropología misma se crea fuera del flujo de la vida y de las relaciones humanas —si se crea, en otras palabras, fuera de algo tan mudable y metamórfico—, ¿cómo podemos confiar en ella? A ello contesté (provisionalmente) que aproximadamente podíamos depositar tanta confianza en la antropología como en cualquier otra actividad colectiva. De un lado, esto impone una moderada disminución de nuestra confianza en las ciencias naturales. De otro sugiere un incremento de nuestra confianza en el juicio personal —lo que es tanto como decir en el juicio *interpersonal e intersubjetivo.*

Permítanme que recapitulemos un poco sobre la trayectoria que nos ha llevado a esta respuesta. Desde el principio comencé planteando tres preguntas estrechamente relacionadas. En primer lugar, ¿qué unidad subya-

ce tras la diversidad cultural de la humanidad? A esta pregunta contesté que nosotros, como especie, poseemos un particular conjunto de características y habilidades, nuestra sociabilidad. Esa sociabilidad culmina en la habilidad para descubrir el complejo flujo de la acción social: no se trata de una respuesta total y comprehensiva, pues dejé fuera muchos prometedores candidatos, muchas cualidades que podían incluirse en la «unidad psíquica de la especie humana». Pero las habilidades que incluí en la sociabilidad eran aquellas que, a mi juicio, habían sido más importantes en la creación de la diversidad cultural y social de nuestra especie. En otras palabras, destaqué aquellas cosas que todos compartimos y que nos han permitido diferenciarnos ampliamente.

Estas consideraciones nos llevan directamente a la segunda pregunta: ¿cómo surge la diversidad? Contesté argumentando que las personas no sólo son capaces de descubrir un complejo flujo de acción, sino también de reaccionar adecuadamente en él. Subrayé que cuando concebimos la condición humana en estos términos, el sentido de «apropiadamente» debe ser flexible y aproximado, en vez de rígido y absoluto. No necesitamos, ni debemos, concebirnos a nosotros mismos como muñecos o autómatas, dado que las circunstancias sociales en las que nos encontramos son, en palabras de Nicholas Humphrey, «efímeras, ambiguas y sujetas a cambio, y ello también como consecuencia de nuestras propias acciones». Sugerí, asimismo, que nuestro sentido del flujo social, y de lo que hacemos en él, está sujeto a la negociación de todos los implicados. Y así, concluí, somos individualmente capaces de captar y, colectivamente, de crear, nuevas situaciones, nuevos entendimientos y nuevas formas de vida.

Esta respuesta nos conduce a la tercera pregunta: ¿cómo podemos llegar con seguridad a comprender esa diversidad? En el capítulo 6, en torno a la narración de Siddhasagar, y también el capítulo 8, sostuve que la base

del conocimiento antropológico no es diferente de la que sustenta cualquier otro conocimiento del mundo social. Es una forma útil de comprensión, aunque limitada, hecha a medida de la flexible y adaptable conducta de las relaciones humanas. Pero señalé también que los antropólogos construyen ese conocimiento social en otra forma de conocimiento, la etnografía. Ésta es un tipo de estudio paradigmático estrechamente asociado a un pueblo en particular en lugares y épocas determinadas. En este capítulo me ocuparé algo de la naturaleza, y del valor y la utilidad, de ese estudio.

¿Más grande que una caja de pan?

Ocasionalmente a lo largo de este libro y especialmente, en el capítulo anterior, me he referido al «archivo» de la etnografía. La idea de que existe ese archivo, atestiguando concluyentemente sobre la diversidad socio-cultural humana, es algo que se plantea como un presupuesto básico. Ahora, sin embargo, quiero cuestionar esa idea gradualmente. Y lo hago porque esa idea no capta o, al menos no capta en su totalidad, lo característico de la tarea de los antropólogos.

Comencemos explorando la idea del archivo etnográfico y de algunas de sus ramificaciones. El archivo representa el trabajo acumulado de los etnógrafos como colectividad. Yo tengo una pequeña parte de ese archivo aquí, en las estanterías de mi habitación, y una parte mucho más grande está en los anaqueles de la biblioteca principal de la universidad. El conjunto del archivo no está reunido en un solo lugar, sino que se encuentra a lo largo de los diversos programas de catalogación bibliotecaria que contienen una división para la «antropología». Y, además, la idea de archivo se contiene también en diversas prácticas, como en la que prevalece en las universidades inglesas de

los exámenes finales: tres horas por individuo para ver cuánto de ese archivo es capaz de verter en ese espacio de tiempo.

No creo que la noción de «verter» el conocimiento sea del todo extravagante. En un aspecto importante la idea del archivo está muy próxima a la del conocimiento como una sustancia, como el contenido de una vasija, contenido que puede verterse de un lugar a otro, del profesor al alumno o del libro al cerebro. Y aquí es donde comienzan a surgir las dificultades: pues mientras que resulta fácil ver el conocimiento como el contenido de un almacén o de un recipiente cuando pensamos en bibliotecas o en exámenes, resulta más difícil contemplarlo a esa luz cuando nos interrogamos por la aplicación del mismo. ¿Qué hacer con él? ¿Tiene el conocimiento antropológico alguna significación más allá de la de ser vertido incesantemente del cerebro al libro y otra vez al cerebro? Es una visión de pesadilla o, al menos, de futilidad, que obsesiona al mundo académico. Quizá Murray Gell-Mann estaba en lo cierto cuando dijo en algún lugar que la educación del siglo XX es como entrar en el mayor restaurante del mundo... y que se nos diera de comida el menú.

Estas consideraciones pueden incluso resultar más agobiantes si observamos el proceso social de construcción del archivo etnográfico. En el siglo XX la antropología se ha convertido en una profesión, en una forma de ganarse la vida. Se trata de un recurso valioso en sí mismo, y está sujeto a un estrecho control por parte de los profesionales. Al antropólogo se le exige un doctorado que se concede por aportar un conocimiento etnográfico adicional al almacén colectivo. Se trata de un trabajo que es supervisado y luego examinado por otros antropólogos. Los trabajos de la profesión están controlados por antropólogos, sobre todo en las bases de las publicaciones que son, a su vez, revisadas y aceptadas o rechazadas por antropólogos. Más tarde, la promoción en la carrera depende de nuevas pu-

blicaciones, revisadas por antropólogos, y así sucesivamente. Desde esta perspectiva, el conocimiento etnográfico, como una mercancía, puede aparecer dotado de valor en sí mismo.

Un corolario ulterior de este carácter del archivo como algo similar a una mercancía es que sus registros deberían ser efectivamente como objetos: deberían ser objetivos. No deberían ser el producto de caprichos individuales, ni significar una cosa para una persona y otra completamente distinta para otra. Deberían tener el mismo valor para cualquiera que tropezara con ellos, más allá de las limitaciones de sus orígenes históricos y sociales. Y este punto de vista se refleja en lo que los antropólogos dicen a menudo de la etnografía. Tomemos, por ejemplo, a Robert Borofsky analizando este tema al final de su estudio etnográfico sobre el pueblo de la isla polinesia de Pukapuka: «Aunque no objetiva en un sentido absoluto, la antropología posee un grado de objetividad que hace que lo sea más que otro modelo popular o una forma "local" de conocimiento. En su núcleo, la antropología implica comparación, el análisis de diferencias y similitudes culturales»[1]. Hasta aquí lo que dice Borofsky podría ser un eco de palabras de Radcliffe-Brown o de Benedict, con su etnografía como museo de imágenes y su idea de la acumulación gradual de más y más conocimientos para efectuar comparaciones. Y hasta ahora, también, observamos que el archivo posee ciertas implicaciones que son poco atractivas y, en cierta medida, descorazonadoras. Si el hacer etnográfico sólo aspira a producir artículos de esta clase, para que puedan compararse en alguna ocasión, apenas puede ser merecedor del sudor y las lágrimas.

Pero en las afirmaciones que inmediatamente siguen, Borofsky adopta un rumbo distinto. Supera decisivamen-

---

[1] Borofsky, *Making History*, 154.

te la noción de almacén etnográfico y arroja una luz mucho más realista y fascinante sobre el tema.

Por la naturaleza de su investigación, la antropología se abre a un diálogo con otras gentes que poseen distintos puntos de vista y perspectivas sobre una misma situación. Las descripciones antropológicas hacen que las ideas que se consideran por sí mismas evidentes en una cultura se sometan a la duda, a la comparación con estilos de vida alternativos comunes en otra parte. La antropología está todavía fijada en contextos, pero se libera relativamente de los mismos porque se abre continuamente a la diversidad de perspectivas que constituyen su reto.

Estimo que todo esto, con sus palabras clave de «diálogo», «duda» y «reto», es más fiel a la práctica, a las aspiraciones y al valor real alcanzado por la antropología. Existe, para muchos propósitos, un archivo etnográfico, pero en su creación y uso, el conocimiento etnográfico está en realidad muy lejos de ser una mercancía almacenable. Si queremos caracterizar ese conocimiento desde esta perspectiva, se parecería, a la vez, a algo más cambiante y más poderoso, parte de un proceso fluido de interacción y compromisos recíprocos.

La conclusión de Borofsky llega al final de un libro que ha demostrado en repetidas ocasiones la naturaleza interrogativa y a veces combativa del trabajo de campo etnográfico. Así que, en primer término, el diálogo, la duda y el reto lo son del trabajo de campo en sí, y de una experiencia de apendizaje comprometido. Pero lo que Borofsky dice refleja también una comprensión creciente entre los antropólogos de que lo que escriben va a ser leído probablemente por aquellos que estudian. En las generaciones anteriores les era posible a los antropólogos ignorar las pretensiones que pudieran imponerles ese conjunto de lectores capaces y sensibles. Era posible entonces ser objetivo mediante la objetivización de aquellos que eran estudiados. Pero hoy en día la ética de una profesión que

madura, la sofisticación de los que son estudiados y el término de cualquier relación colonial directa entre las sociedades noratlánticas y las demás han convertido a los que son objeto de estudio antropológico —con palabras de Douglas Caulkin, consultor de antropólogos— en lectores y críticos también. Para ellos, el conocimiento etnográfico sólo puede ser una voz en la continua conversación de su sociedad.

De modo que el razonamiento de Borofsky va más allá, de las relaciones cara a cara del trabajo de campo a las interacciones detonadas entre la mesa de escribir y la silla del lector. Gran parte del reto del conocimiento antropológico se produce no entre el etnógrafo y el consultor, sino entre el autor y el lector. Margaret Mead y Ruth Benedict eran conscientes de esto cuando se dirigían a la sociedad americana convirtiendo el conocimiento de otras sociedades en una poderosa crítica de la suya. La mayoría de los antropólogos tienen ambiciones más humildes y unos lectores más modestos y académicos. Pero esta presencia en la sombra —los lectores— no es menos importante ni menos parte del marco social de la etnografía perfecta que el etnógrafo y la sociedad de consultores.

He aquí el significado de la antropología en la práctica: en la práctica es conocimiento como tesis o conocimiento como reto. Ambas cosas la hacen, a la vez, menos rígida y más interesante. Lo que quisiera ahora es elaborar más o menos estas mismas conclusiones, pero desde una dirección diferente, desde la dirección de la escritura antropológica misma.

Yeso blanco

Comenzaré otra vez desde el principio y analizaré el conocimiento etnográfico fuera de contexto —o, al menos, fuera de todo contexto que tú, lector, y yo no hayamos es-

tipulado tácitamente. Tomemos en primer lugar algunos pasajes de la obra de Edward Schieffelin *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers,* que se ocupa de los kaluli, pueblo que vive cerca de Mount Bosavi en Papúa, Nueva Guinea. Los párrafos están tomados de una sección que se inicia con la observación general de que entre los kaluli «el interés por la comida no obedece a la falta de ella... Más bien la comida es importante porque es un vehículo de relación social». Y continúa:

Me di cuenta de esto tan pronto como entré en una gran casa del altiplano por primera vez. Me senté fatigadamente en las plataformas de descanso de los hombres y estaba sacudiendo las sanguijuelas de mis calcetines cuando se acercó un hombre con un paquete ennegrecido y con forma de hogaza en la mano. Partió un trozo y me ofreció una sustancia de aspecto gredoso cubierta de una piel grisácea y elástica. Se produjo una pausa mientras la gente de la casa observaba lo que hacía. De mala gana, cogí un trozo. El aroma recordaba fuertemente el de un yeso blanco. «¿Nafa?» (¿Bueno?), preguntó uno de mis anfitriones esperanzadamente... «Nafa», respondí cuando pude lograr que hubiera algo de saliva en mi boca. «¡Ah!», dijo mi anfitrión mirando alrededor a los demás. Se relajaron. Al haber comido sago quedé reconocido como un compañero[2].

Señalemos en primer lugar que se trata de un pasaje muy parecido al de Pa Rangifuri. Se trata de un párrafo narrativo mínimo, escrito para dejar claros los motivos y los estados mentales de los participantes: la tensión inicial cuando se asumió el riesgo de ofrecer comida, seguida de la relajación general cuando Schieffelin respondió amigablemente. El detalle de las sanguijuelas en los calcetines puede parecer extraño, pero de hecho sitúa el *tempo* del encuentro y muestra de qué forma los hombres kaluli llevaron la atención de Schieffelin de lo que estaba haciendo

---

2 Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely,* 47.

al ofrecimiento de comida. Hay una buena dosis de habilidad en este párrafo, y parte de la misma es, de hecho, de la misma naturaleza que las «estrategias de implicación» de Deborah Tannen, sólo que aquí la implicación es entre el autor y el lector. Por ejemplo, las sanguijuelas sirven para identificar un lugar común de la escena, uno que seguramente sería de interés tanto para Schieffelin como para cualquier lector no acostumbrado a las sanguijuelas.

Sin embargo, la característica que quiero destacar es precisamente la relación entre la generalización inicial —«la comida es importante porque es un vehículo de relación social»— y la narración. Pues lo que vamos a ver en este análisis sumario es un entrelazamiento constante entre la afirmación amplia y genérica sobre los kaluli en general y el incidente vivo y específico que la ilustra. Sería erróneo caracterizar los detalles específicos, las narraciones y materiales similares simplemente como prueba o evidencia de una argumentación abstracta, o sugerir que ésta es el punto esencial del discurso. De un lado, no se trata de mostrar una relación precisa entre las narraciones y la abstracción; de otro, las mismas narraciones hacen avanzar el conocimiento, como ocurría en la narración de Siddhasagar. Aquí, por ejemplo, aprendemos precisamente a partir de la narración qué grado de importancia se vincula al ofrecimiento de comida: se trata de la clase de acontecimiento que hace que un puñado de personas se detenga para ver qué es lo que sucede. Schieffelin no formula esto explícitamente, pero es, sin embargo, algo esencial a lo que está diciendo. Se convierte en parte de nuestro conocimiento, aunque no esté subrayado explícitamente. Y de esta forma nuestro conocimiento se proyecta hacia adelante, desde la afirmación genérica al suceso particular, y otra vez hacia adelante hacia otra afirmación genérica.

Salto ahora a otro párrafo y recojo la argumentación que Schieffelin nos proporciona en el mismo:

Dar y compartir comida entre los kaluli comunica sentimiento; trasmite afecto, familiaridad y buenos deseos. A un niño que apenas empezaba a andar y que se echó al llorar al verme por primera vez le regañó su padre, quien le dijo: «no llores, nos da sal». El hombre me explicó luego que se debe dar comida a los niños pequeños «para que te conozcan y no te tengan miedo»[3].

Este párrafo es paralelo al anterior: una afirmación genérica seguida de una narración muy corta. Pero también hace avanzar la argumentación de Schieffelin en tres direcciones diferentes. Primero proporciona una afirmación genérica que está claramente relacionada con la precedente («la comida es el vehículo de la relación social»), pero esta afirmación genérica muestra un aspecto distinto del tema. Subraya el sentimiento y el afecto, no sólo el mero hecho de relacionarse a través de la comida. En segundo lugar, Schieffelin nos muestra ahora a los kaluli relacionándose entre sí, más que con él. De modo que si alguien hubiese pensado que los kaluli tenían un comportamiento especial reservado para los extraños queda claro que no es así. Y, en tercer lugar, el párrafo pone de manifiesto cómo los kaluli hablan de, y reflexionan sobre, su orientación básica a la comida y las relaciones sociales. En otras palabras, aquí Schieffelin deja que un kaluli dé una descripción genérica con sus propias palabras.

Aportaré tan sólo un párrafo más, uno que comienza donde el otro terminaba (se debe dar comida a los niños pequeños «para que te conozcan y no te tengan miedo»):

El consejo podría aplicarse igualmente a la amplia variedad de las relaciones sociales de los kaluli. Los kaluli lo ponen en práctica tan pronto como un niño viene al mundo.

Alrededor de un día después de que nazca un niño, sus padres y algunos parientes lo llevan en expedición a un campamento en el bosque, donde pasan varios días cogiendo cangrejos y gusanos

[3] *Ibíd.*, 47-8.

con los que alimentarle. La preocupación de todos es «hacer fuerte al niño» y agradarle y hacer que se sienta bienvenido, de modo que no quiera «regresar» a donde procede y morir. Proporciona a quienes no son la madre que alimenta al niño con su pecho la oportunidad de relacionarse con él dándole comida.

En consecuencia, el dar y compartir comida continúa siendo el idioma social en que cobran forma las relaciones estrechas y los sentimientos de cariño. Un joven castigado por una chica puede intentar deslizarle un paquete de sal o de carne para hacerle saber cómo se siente. Un hombre que expresa su rabia por la muerte de un amigo dirá «me dio cerdo»[4].

En este párrafo persiste el desarrollo de afirmaciones genéricas sobre la vida de los kaluli, trazando ahora un amplio recorrido desde el nacimiento hasta el cortejo con la muerte. Pero estas detalladas afirmaciones cobran ahora una forma diferente. Ya no se trata de sucesos específicos que se produzcan en épocas específicas, son más bien en sí mismos genéricos. Reflejan lo que es típico de la vida kaluli. Podemos, en realidad debemos, asumir que el mismo Schieffelin fue testigo de sucesos tales como los de llevar comida a un recién nacido o los lamentos en torno a la muerte. Pero también se nos invita a observar que cualquiera de esos incidentes es, en mayor o menor medida, rutina, algo más o menos esperado o convencional, el tipo de cosas que los kaluli harían de forma natural, dada su experiencia y su sociedad. Y, efectivamente, es esta misma convencionalidad de las cosas la que motivó la utilización de esos sucesos más particulares narrados anteriormente. Sería desde luego erróneo contemplar estos actos como si fueran automáticos o hechos sin pensar. Su sello característico consiste en que son, como si dijéramos, muy meditados. Pero representan el estándar estético común de los kaluli y su sentido de lo que se debe hacer, a quien y en qué ocasión.

---

[4] *Ibíd.*, 48.

Aunque estos párrafos comprenden tan sólo una pequeña parte de *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers,* ejemplifican muy bien su contenido. Son, en efecto, una muestra del tejido, una pieza que muestra su textura y sus colores básicos. Parte del tejido es, característicamente, de Schieffelin, pero no la trama fundamental, pues representa justamente el carácter del conocimiento antropológico en su nivel más básico. Este conocimiento se compone, precisamente, del desarrollo progresivo de afirmaciones genéricas, de incidentes particulares y de la relación de unos con otros en un todo en desarrollo. Este todo constituye la materia principal del conocimiento paradigmático en la antropología: es el conocimiento básico que un principiante debe comenzar a visualizar en su conectividad, a reexaminar internamente y a explorar en su imaginación cuando se acerca por vez primera a la etnografía. Si los acontecimientos individuales son, cada uno, un patrón, entonces la etnografía es el patrón de patrones y la tarea del pensamiento etnográfico consiste en actuar con estos metapatrones. El conocimiento etnográfico es, desde luego, un encuentro, pero un encuentro que comienza con este tipo particular de pensamiento extensivo. Constituye un modo de pensamiento que teje en una sola inteligibilidad circunstancias tan diversas como el lamento ante la muerte y el obsequio a un visitante extranjero.

En el libro de Schieffelin hay también formas más amplias de organización, patrones más amplios. Los párrafos que he reproducido con anterioridad aparecen al comienzo de un capítulo titulado «I Don't Eat That, Brother!», en el que Schieffelin se dedica a analizar cómo el compartir la comida crea tal o cual relación social —entre hermanos, entre allegados, entre compañeros de intercambio, entre marido y mujer, entre madre e hijo. Luego —y de ahí el título del capítulo «No como eso, hermano»— cambia de línea y muestra cómo ciertas restricciones en la co-

mida de cierta clase de alimentos y, consecuentemente, en compartirlos, tienen diferentes consecuencias. Mientras que compartir crea lazos, ciertos alimentos tabú crean barreras entre las personas, como entre hombres casados y solteros, o entre mujeres y hombres. En esta perspectiva el acto de compartir alimentos con que se inicia el capítulo ejemplifica cómo los kaluli manipulan sus relaciones recíprocas: lo hacen de múltiples formas, pero las principales son las de dar o rehusar o evitar comer ciertas clases de alimentos. De modo que la afirmación genérica de que «la comida es importante porque es un vehículo de relación social» conduce finalmente a una cobertura más o menos comprehensiva de la naturaleza y práctica de las relaciones de los kaluli en su conjunto.

Esta amplia pautación de la etnografía de Schieffelin se abre a patrones que van más allá de los kaluli y más allá de su libro. De hecho, el capítulo «I Don't Eat That, Brother!» desarrolla una función que podría haberse titulado, en una etnografía más antigua o convencional, «parentesco». Y el parentesco, cuando la antropología se consideraba a sí misma como el estudio de las sociedades primitivas, de pequeño tamaño, constituía toda la sección de entrada del menú antropológico. En realidad todavía conserva su prominencia, como si se tratase de la sección de carne *versus* la sección de pastas. Schieffelin no compara explícitamente las formas y estilos kaluli de relación con los de otros pueblos, pero el detalle con que presenta el tema, aquí y en cualquier otra parte del libro, deja claro que tenía *in mente* la posibilidad de una comparación final con otros pueblos.

Análogamente, este capítulo del libro de Schieffelin se combina con otros para examinar un gran tema de la etnografía en su conjunto, el de la reciprocidad y el intercambio. Fue el antropólogo Marcel Mauss quien estableció sólidamente en la agenda antropológica el tema del regalo. Su observación básica, ilustrada a partir de una gama

de ejemplos etnográficos muy extensa era, más o menos, la de que los bienes materiales no son simplemente «mercancías», sino que son, en palabras de Schieffelin, «vehículos de relación social». Si analizamos solamente a los kaluli y a sus vecinos, hay un sentido particular en el que su constante dar y recibir regalos, no sólo de comida sino también de otros artículos, es una característica que distingue Papúa Nueva Guinea y la más amplia área melanésica de la que forman parte. Pero, al margen de esto, el uso de los objetos materiales como uno de los idiomas principales de la sociabilidad humana es universal. Por lo que hemos visto hasta aquí, no es sorprendente que sean los antropólogos los que lo hayan descubierto —pues la antropología, de una forma u otra, se ha ocupado siempre de la diversidad de las formas de las relaciones humanas. Pero, desde luego, me beneficio de los setenta años de etnografía que han cultivado las ideas de Mauss.

Se trata, ciertamente, de perspectivas comparativas, y deben contar como parte de aquello a lo que Borofsky se refería cuando hablaba de la antropología como algo comparativo. Sin embargo, al menos en la forma en que se han abordado aquí, estas comparaciones constituyen tan sólo una clase particularmente rarificada de intercambio. Por ejemplo, caracterizar el parentesco como Schieffelin lo hace, en tanto que ámbito de actividades que se disuelve parcialmente en otro, el de dar y recibir comida, es provocador. Pero lo es sólo a una escala estrecha, limitada a algunos especialistas en parentesco dentro de la antropología como un todo. Esto no quiere decir que la obra de Schieffelin no sea, o no pudiera ser, contemplada como un conocimiento que desafía a las sociedades noratlánticas en general. Podría, en gran medida, ser así. Pero, en su lugar, me ocuparé de otra clase de etnografía para explorar cómo podría surgir un reto más general.

Lo sobrenatural

La cita siguiente constituye el comienzo de la sección principal de la obra de Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Los dinka son unos pastores del sur de Sudán.

En el único mundo que les es conocido (pues se extienden poco en fantasías sobre «otro mundo» de constitución diferente) los dinka proclaman que se encuentran con «espíritus» de diferentes clases, a los que denominan genéricamente *jok*. En este relato los llamaré «poderes». Estos poderes se contemplan como superiores en la escala de los seres a los hombres y a otras criaturas simplemente terrestres, y actúan más allá de las categorías de espacio y tiempo que limitan las acciones humanas; pero no se los concibe formando parte de un «mundo de espíritus» exclusivo de ellos, y su interés para los dinka es el de unas fuerzas sobrehumanas que participan en la vida humana y que, a menudo, influyen en los hombres para bien o para mal. Irrumpen en la interpretación de los acontecimientos, y de ahí que la amplia división dinka del mundo entre «lo que es de los hombres» y «lo que es de los poderes» sea, en parte, una clasificación de los acontecimientos en dos clases. El hombre, y lo que comparte su naturaleza terrenal, puede contrastarse en el pensamiento con los poderes, que se estima exhiben en conjunto una naturaleza diferente. El concepto y la práctica religiosa de los dinka definen y regulan las relaciones entre los seres de estas dos diferentes naturalezas en el único mundo de la experiencia humana que constituye su hogar común.

No he encontrado útil adoptar la distinción entre seres o acontecimientos «naturales» y «sobrenaturales» para describir la diferencia entre hombres y poderes, pues esta distinción implica una concepción del curso o de las leyes de la naturaleza extraña por completo al pensamiento de los dinka. Por ejemplo, cuando un dinka atribuye el rayo a un particular poder sobrehumano falsearía su comprensión o, en realidad, exageraría su diferencia de nosotros mismos, si habláramos de un poder *sobrenatural*. La fuerza del rayo es tan sobrehumana para los dinka como para nosotros, aunque la interpretación con la que situamos ese he-

cho es, en nosotros, muy distinta de la suya. Es parte de mi último trabajo demostrar cuántas características de la acción y el pensamiento religioso de los dinka se conectan con su experiencia de lo que nosotros llamamos «naturaleza» y el alcance y límites del control humano en su medio específico[5].

En comparación con los párrafos de Schieffelin citados anteriormente, éste de Lienhardt se sitúa enteramente del lado genérico. Se trata de las puntualizaciones generales introductorias que presentan el ritmo peculiar (la alternancia de lo particular y lo genérico) que el etnógrafo va a seguir.

Además, en la argumentación que se acaba de exponer resuenan ideas ya avanzadas por otros antropólogos. Por ejemplo, se hace eco (para rechazarla) de la definición de Tylor de la religión como «creencia en seres sobrenaturales», una definición en sí misma ya rebatida ampliamente, comenzando por Émile Durkheim. Rechaza la tendencia general entre los antropólogos y sociólogos a hablar de un «mundo de espíritus» o de utilizar el tópico victoriano del otro mundo para describir ideas y prácticas como las de los dinka. Es característico del estilo de Lienhardt dejar estos ecos más o menos implícitos, pero la fuerza efectiva de su argumentación va más allá de las palabras mismas. Sostiene, en efecto, lo siguiente: los antropólogos pueden pensar que una sea la verdad en general, pero para los dinka es algo diferente, y bastante más sutil, lo que constituye de verdad el caso. Si tales ideas no son de aplicación a los dinka, por esa misma circunstancia no son de aplicación universal, y pueden resultar también inadecuadas en otros casos.

Así que las ideas de Lienhardt, como las de Schieffelin discutidas con anterioridad, lanzan un reto dentro de la antropología. Pero el concepto de reto que expone Bo-

[5] Lienhardt, *Divinity and Experience*, 29.

rofsky es más amplio, pues afirma que «las descripciones antropológicas hacen que las ideas que se consideran evidentes en una cultura queden sometidas a la duda y a la comparación con estilos alternativos comunes en otras». Y es aquí donde el trabajo de Lienhardt sobre los dinka tiene mayor impacto, en su reto no sólo a la antropología, sino a las ideas noratlánticas más generales sobre la religión.

Analicemos cómo se trata la división entre lo natural y lo sobrenatural. Se trata de una distinción que no fue concebida por los antropólogos y cuya utilización refleja muy ampliamente la práctica noratlántica. Se trata de una división de los objetos que se remonta, al menos, al encuentro de la teología cristiana con las ideas griegas y, en particular, aristotélicas, del mundo natural. Además, el enorme progreso de la ciencia natural en el siglo XIX no hizo nada por negar la diferencia en sí, sino que, en realidad, la reforzó, aunque sólo fuera cuestionando la importancia y la realidad de uno de los lados de la clasificación, la del reino espiritual o sobrenatural. De modo que el uso implícito o explícito de esa clasificación por los antropólogos no puede contemplarse como la aplicación de un término técnico simple y carente de ambigüedad. Por el contrario, tenemos un grupo de ideas que se ven como evidentes en una cultura sujetas a duda, sujetas a comparación por las ideas de otra.

Desde luego que el reto de Lienhardt y, a través de él, de los dinka, no consiste en negar que existe alguna diferencia. En realidad el capítulo en el que aparece este párrafo se titula «Division in the World». Lienhardt reconoce esta división al escribir sobre los poderes como opuestos a los humanos. No, el reto es mucho más sutil: demuestra que los poderes y los humanos habitan un mundo, «el único mundo de la experiencia humana que constituye su hogar común». Además, Lienhardt subraya que este «único mundo» es, efectivamente, el mismo

mundo de la experiencia humana, «la misma situación», en palabras de Borofsky, que también habitan las personas del Atlántico norte. Lienhardt subraya este punto gráficamente mediante el ejemplo del rayo, que es precisamente tan «sobrehumano» para nosotros como para los dinka.

Así que la invitación a los lectores noratlánticos es explícita y poderosa: contemplar el mundo de su experiencia ordinaria a través de la mirada de los dinka. En mi experiencia pedagógica en las sociedades noratlánticas he descubierto que ideas como las que expone o trasmite Lienhardt pueden resultar extraordinariamente difíciles de captar. No tanto por su dificultad intrínseca cuanto por la perfección con la que contradicen nociones adquiridas. Una de estas nociones consiste en la tendencia de las mentes noratlánticas a atribuir falsamente a los dinka un grado de detalle y elaboración que es extraño a sus ideas. Lienhardt deja bien claro que los poderes «surgen en la interpretación de los acontecimientos». El punto clave es que los dinka no se comprometen en una elaborada especulación. En consecuencia, no dotan a los poderes con más atributos que los relevantes por su efecto inmediato en las personas. Como Lienhardt destaca algo más adelante en el mismo capítulo:

> Por consiguiente la religión dinka es una relación entre los hombres y los poderes sobrehumanos con que se encuentran los hombres, entre las dos partes de un mundo radicalmente dividido. Como se verá, se trata más bien de algo fenomenológico que teológico, más de una interpretación de los signos de la actividad sobrehumana que de una doctrina acerca de la naturaleza intrínseca de los poderes tras esos signos[6].

Aquí el contraste clave está entre la «interpretación de signos» como algo opuesto a la «doctrina de la naturaleza

[6] *Ibíd.*, 32.

intrínseca». Por ejemplo, el rayo se concibe como «una intervención directa de la divinidad en los asuntos humanos, y durante las tormentas es habitual sentarse callada y respetuosamente, pues la gente está ante la presencia inmediata de la divinidad»[7].

Al actuar de esta forma se revela una interpretación de lo que va a suceder: el sentimiento que los dinka tienen de cómo aparece la divinidad. Pero este comportamiento no implica una doctrina elaborada acerca de la misma. No exige que los dinka debieran acariciar una idea de la sustancia, localización, tamaño, color, número, origen o movimientos de la divinidad. Por el contrario, es mucho más probable que los dinka la contemplen como algo sencillamente desconocido: después de todo, es algo sobrehumano. De modo análogo un cristiano lego podría estimar, o podría haber estimado en el pasado, que los ángeles son los agentes responsables de un acontecimiento raro o incontrolable. Pero ese cristiano lego no tendría necesidad de saber, al contrario que los teólogos, cuántos ángeles pueden bailar en la punta de un alfiler. Lo que Lienhardt subraya se relaciona con algo que ya hemos destacado, que la adición de la filosofía y la teología a la religión no es algo intrínsecamente necesario, sino que es el producto de específicos desarrollos históricos. Los cristianos tuvieron a los teólogos para elaborar otro mundo invisible, pero los dinka no tuvieron ninguno. Se extendieron poco en «fantasías acerca de otro mundo».

La fidelidad de Lienhardt en su aproximación a la religión de los dinka se atestigua por algo que no hace. No confía y —hasta dónde yo sé— no utiliza las palabras «creer» o «creencia» en absoluto. Y la razón de ello estriba en que se trata de palabras que llevan con ellas prácticas y nociones particulares, especialmente cristianas. Cuando alguien cree, cree en proposiciones o afirmacio-

[7] *Ibíd.*, 54.

nes, y cree en esas afirmaciones aun cuando no se hayan experimentado directamente. Alguien cree, pongamos, que Dios es trino, constituido por tres personas. Se trata, por un lado, de una afirmación ampliamente elaborada y cultivada por los teólogos, una afirmación no acerca del mundo «natural», sino acerca del mundo «sobrenatural». Pero, de otra parte, constituye asimismo un acto de fe, un credo, un asentimiento explícito a la verdad de esa afirmación, y la práctica específica de asentimiento a tales afirmaciones se ha instalado muy explícitamente en el ritual cristiano (y con un coste enorme para los herejes que no asintieron). Entre los dinka, como Lienhardt aclara, no hay nada que se corresponda con estas ideas y prácticas. Los «poderes» surgen de los acontecimientos y se conectan con la experiencia dinka de lo que nosotros llamamos «Naturaleza». A ningún dinka se le ha pedido jamás que «crea» en tales poderes y, correlativamente, carece de sentido atribuir una «creencia» a los dinka.

De modo que *Divinity and Experience* constituye un reto a las ideas adquiridas de los pueblos noratlánticos. Es verdad que el desafío se dirige especialmente a la cristiandad. Lienhardt revela con frecuencia su preocupación por ese conjunto de lectores al dirigirse a ellos explícitamente. Pero, por ejemplo, el trascendental concepto de que la religión está constituida por la «creencia» va más allá de cualquier comunidad de cristianos practicantes. Se trata de una de las características que se atribuyen a la religión como tal, incluso por personas laicas o que se declaran ateas. Como Lienhardt destaca, apela a «indefinidas, pero para cualquiera precisamente definidas, concepciones propias»[8] y se trata de concepciones que —conforme a mi experiencia— es muy difícil que nosotros, los noratlánticos, ignoremos. Incluso nos resulta difícil ver que haya una alternativa a las mismas.

---

[8] *Ibíd.*, 30.

Así que una esmerada y arriesgada lectura de *Divinity and Experience* proporciona algo más que adquisiciones para un archivo personal de conocimientos. También convoca a la duda en dimensiones del pensamiento que de otra forma quedarían implícitas o incuestionadas. Sugiere otra perspectiva sobre comunes situaciones humanas, una perspectiva que, estoy convencido, no podríamos haber imaginado o soñado fácilmente si los dinka no lo hubieran hecho así, y si Lienhardt no hubiera puesto tanto cuidado en aprehender y traducir su forma de vida. Me he referido a lo largo de este libro al concepto de Hofstadter de «deslizabilidad», la capacidad de imaginar alternativas a lo que se presenta directamente ante nosotros. El libro de Lienhardt muestra que la etnografía, entendida como algo por encima y más allá del conocimiento de archivo, puede aumentar esa deslizabilidad. Es una forma de conocimiento que puede ampliar nuestra imaginación y nuestra aptitud para abrigar nuevos y potencialmente más poderosos conceptos acerca de caracteres humanos en situaciones típicamente humanas.

Una desordenada caja de dulces

He dedicado gran parte de este libro a defender la tesis de que la antropología debe superar el concepto de su trabajo como traducción de culturas para cultivar un estilo más histórico y una conciencia más aguda de la metamorfosis de la vida humana. Sin embargo, he adoptado un punto de vista conservador —o, quizás mejor, de conservación— de etnografías que son, en su mayor parte, traducciones de culturas. Y las etnografías de Lienhardt y de Schieffelin evidencian sencillamente que lo he hecho por buenas razones, pues prestan a los conceptos de comparación y traducción en antropología un colorido especialmente rico e innovador. Quisiera, sin embargo,

insistir en que el montaje, el acto de situar la desordenada especificidad de una forma de vida en su verdadero y más amplio marco histórico y social, todavía añade valor, y lo añadiría incluso a tan excelentes explicaciones desagregadas. Para poner el punto final, volveré a otra etnografía, la de Juliet du Boulay en su obra *Portrait of a Greek Mountain Village*.

Aparentemente, la etnografía de du Boulay adopta la forma no del reagrupamiento, sino del desmontaje y la traducción cultural. Desiste casi por completo de hacer inteligible una forma de vida no inmediatamente comprendida o fácilmente comprensible por sus lectores. Y a ese respecto pertenece precisamente a la tradición de Lienhardt y de Schieffelin. Sin embargo, desde el comienzo mismo du Boulay adopta una línea de acción ligeramente distinta. Comienza así:

> Este libro es un estudio de un fenómeno que se está convirtiendo en algo demasiado frecuente en los tiempos actuales, el de una comunidad aldeana que desaparece. Sin embargo, dado que se ocupa principalmente de los valores y actitudes que derivan de una larga tradición y que, incluso en los tiempos actuales, sostienen a los aldeanos en su sentido de propósitos y destino, se ocupa más de la vida que de la muerte[9].

Ahora bien, desde un punto de vista estrictamente historicista, de reagrupamiento, la noción misma de «una larga tradición» que du Boulay emplea aquí, y que utilizará con amplitud, podría decirse que es exagerada. Sería posible mostrar que la tradición ha sido más mutable, menos fija, de lo que du Boulay supone. Pero, por otra parte, du Boulay se ocupa amplia —y justificadamente— sólo de la escala de cambios a que alcanza la memoria viva de sus habitantes actuales. En realidad revela también un agudo

[9] Du Boulay, *Portrait of a Greek Mountain Village*, 3.

sentido de la mutabilidad en una escala más pequeña e inmediata. Por ejemplo, observa que desde su salida en 1968 y su segunda visita en 1970 se habían abandonado cinco casas, en gran medida por la emigración. Los emigrantes abandonaron sus casas y fueron a las ciudades o al extranjero para encontrar trabajo. En este sentido se vieron inmersos en procesos más amplios, no precisamente los procesos narrados más de cerca por Wolf, sino más bien los desarrollos actuales de los mismos. A esta escala de cambio «tradicional» y, por lo mismo, «moderno» poseen claros significados que se corresponden con las actitudes de los mismos aldeanos griegos.

Permítanme que comience con la versión de du Boulay del sentido de comunidad en la aldea, Ambéli. Tomo su argumentación por la mitad, cuando está contrastando el sentido de comunidad en Ambéli con ese mismo sentido en otros lugares. Escribe acerca del momento en que «el Nosotros de la comunidad se inclina por el Ellos del mundo exterior», haciéndose sentir gráficamente el proceso de cambio:

En este caso, los aldeanos permanecen unidos en la medida en que toda la comunidad vive en el mismo lugar y está vinculada por los mismos valores... Pero la comunidad ha comenzado a perder la confianza en sí misma en la medida en que su identificación con su tradicional y heredada... forma de vida ha comenzado a desacreditarse, y la del mundo moderno a captar lealtades. Ésta es la situación en la que los aldeanos de Ambéli se encuentran ahora. Pero se trata de un estado de mayor integración que el que se percibe en las aldeas menos alejadas, donde se observa que se ha producido una profunda fragmentación de valores dentro de cada aldea. En estas aldeas son inmediatamente perceptibles distintos estratos de respetabilidad —un mundo coincidente a este respecto con el de la modernidad— y en el que las mujeres ancianas, por ejemplo, se visten de una determinada manera y refieren una forma de vestir a un conjunto particular de valores, en tanto que las mujeres jóvenes, con su forma

refinada de hablar y sus elegantes vestidos sin mangas me dijeron «no quiere prestar ninguna atención a esas atrasadas ancianas».

Esta circunstancia no se daba en Ambéli, donde, a pesar del grado de despoblamiento, la cultura que se iba a encontrar en el pueblo era todavía relativamente homogénea. La ambición de los aldeanos, en el sentido de desear una vida más cómoda para ellos, de anhelar el encanto de las ciudades y la educación de sus hijos, se localiza en el mundo exterior. A este respecto —su fracaso en traducir sus valores tradicionales en un valor aceptable del siglo XX— se les podía escuchar hablando de ellos mismos como gente atrasada, que vive como los animales. Sin embargo, aunque sacudido, el núcleo central de respeto por ellos mismos todavía no había sido mortalmente herido[10].

Permitan, por un instante, que haga una pausa para subrayar de qué manera —y de qué buena manera— revela aquí du Boulay la índole de la traducción etnográfica. Hay, en primer lugar, la referencia a un gran tema comparativo de la antropología y, también, de la sociología, el tema de la naturaleza de la comunidad. En segundo lugar, du Boulay nos proporciona afirmaciones genéricas acerca de las personas de Ambéli, cuya cultura es «todavía relativamente homogénea». En el párrafo citado ilustra esto de una forma particularmente sutil, mediante el contraste entre Ambéli con otras aldeas cercanas que, sin embargo, se encuentran más cerca de lo cosmopolita. Y en tercer lugar nos ofrece una viñeta muy apretada, pero gráfica, en la que se las arregla para combinar a la vez lo genérico y lo específico, «las mujeres jóvenes con su refinada forma de hablar y sus elegantes vestidos sin mangas» dirán que «no quiere prestar ninguna atención a esas atrasadas ancianas». Puede observarse que —teniendo en cuenta el deber de fidelidad que du Boulay descarga en las personas con las que se encuentra— la sensibilidad etnográfica se mezcla con una novelística.

[10] *Ibíd.*, 48-9.

Continúa para acreditar el todavía fuerte e implícito sentido comunitario de los aldeanos.

Todo esto no quiere decir que no existan otros elementos secundarios u otros estándares de comportamiento a los que las personas puedan recurrir... Pero ha de enfatizarse la solidaridad moral de dicha comunidad, en la que sobrevive todavía una importante autoconfianza en la parte principal de su propio sistema de valores tradicionales... El individuo que habla o que actúa lo hace en su condición no sólo de individuo aislado, sino como miembro de la comunidad total. Como ejemplificación de lo que digo cito un incidente en el que una joven mujer se preparaba para extender los *loukoúmia* (dulces conocidos con el nombre de delicias turcas) por el día de su santo, y puso toda la caja en una bandeja. Era una caja desordenada, sin atar, con tiras de papel rasgadas colgando, y le dije que debería sacar los trozos de *loukoúmi* y ponerlos en una fuente.

—No —me dijo—, no es así como debe ser.

—No estoy de acuerdo —le dije.

—No es que usted no esté de acuerdo, es que usted no sabe —contestó concluyentemente[11].

Pienso que, aunque se refieren a un modesto asunto doméstico, estas palabras son tan eficaces como cualesquiera que hayan escrito los etnógrafos. ¿Qué otra cosa podría añadir du Boulay? ¿Qué podría decir cualquier otra persona? En su contexto, la réplica de la mujer es una poderosa manifestación de cultura. Pero es algo más, pues nos lleva obligadamente a esa comprensión reconstruida, a una comprensión de ese encuentro en un marco social, interactivo y metamórfico más amplio.

En primer lugar, el encuentro con la «joven mujer» personifica precisamente ese sentido de aprendizaje comprometido y de alteración creativa que, como he subrayado, es característico de la etnografía. Pero esta característica presenta, asimismo, otra faceta, pues el encuentro consti-

---

[11] *Ibíd.*, 49-50.

tuye, al mismo tiempo, un buen ejemplo de cómo cualquiera aprende en la práctica lo que sucede en torno suyo. En otras palabras, posee una sugestividad comparativa, de la misma forma que era sugestivo el ejemplo del kaluli dando a Schieffelin un pedazo de sago. Muestra «diferentes acercamientos y perspectivas de una misma situación», la situación de aprendizaje de un criterio estético. Puede valorarse por cualquiera que recapacite la experiencia, propia de la infancia, de cómo se aprende a hacer correctamente las cosas. Efectivamente, el encuentro es la clase de abrupta experiencia que —debemos asumir— los parientes de la joven podrían haber tenido cuando emigraron a, digamos, Inglaterra o Alemania. Tipifican la sorpresa y la creatividad de la forma en que ocurren las cosas entre las personas, no con ellas.

Pero, para terminar, el incidente, y la interpretación que del mismo hace du Boulay, tiene una intensidad añadida, porque refleja otra versión del incidente de Ramón. Ramón, recordarán, era el informador de Benedict, el jefe, «cristiano y líder entre su pueblo en la plantación de melocotones y albaricoques en la tierra irrigada». Había desempeñado un activo papel en la transformación de su mundo. De otro lado, la joven mujer tiene una parte distinta en el proceso de cambio y metamorfosis. Representa, al menos por el momento, la voz de aquellos que se resisten a la transformación. Es como si los antropólogos se hubieran interpuesto, momentáneamente, en una conversación: en el caso de Benedict nos encaramos con la voz del cambio, en el caso de du Boulay, con la voz de la resistencia al cambio.

Pero, en un examen más profundo, ninguno de estos casos se ajusta a una dicotomía tan simple. Ramón, por lo que yo sé, no tiene ninguna influencia personal directa en acontecimientos ulteriores. Pero representaba tanto la adaptación como la nostalgia, y esa combinación, entremezclada con el enfado y con el sentimiento de injusticia, tuvo más tarde una efectiva intervención en la vida social

de los Estados Unidos, en el movimiento nativo americano. Según la interpretación de Benedict, la eventual extinción del pasado de Ramón en un nuevo presente no llegó a producirse. Lo que se produjo fue una metamorfosis, hecha en parte con elementos del pasado, pero que constituía, en su combinación, una verdadera innovación. Una innovación que no fue creada por ninguna persona en particular, sino por una serie de personas que actuaban conjuntamente, unas veces en oposición, otras cooperando.

Todo ello nos ayuda a ver a la joven con mayor claridad. La Grecia rural está pasando también por las angustias del cambio, cambio que, después de todo, es una característica estable y duradera de la vida humana. Du Boulay se preocupa intensamente por esa metamorfosis y, en su obra, inserta concluyentemente a la mujer en ese amplio flujo de acontecimientos. Por un instante la mujer podría enfrentarse inconscientemente con du Boulay, firme en su conocimiento tradicional sólidamente sustentado. Pero du Boulay la sitúa en una tragedia más amplia o, al menos, en una historia que no tiene un final feliz. En esto du Boulay adopta la misma actitud que tomó Benedict, mirando hacia una extinción, hacia un final que ve tan triste como irreparable. Sin embargo, como debieron enseñarnos Benedict y el caso de Ramón, la voz y la actitud de la joven no se perderá del todo, sino que se transformará en un nuevo marco con un nuevo significado. En realidad, como Paul Sant Cassia me ha hecho notar, gran parte del sentido del nacionalismo griego en el interior, y de su etnicidad en el extranjero, se basa en la nostalgia de esa Grecia rural que, de esta forma, no desaparece, sino que sale adelante transformada.

El comienzo

La mujer también representa la voz de la transformación en otro sentido. Después de todo, modificó el enten-

dimiento de du Boulay tan indudablemente como lo hicieron esas figuras sin nombre que iniciaron a Ramón en el mundo de la agricultura comercial. Y, a través de du Boulay y de las interacciones detonadas de la imprenta, también puede modificar el entendimiento de otras personas.

De modo que el quehacer antropológico puede al menos conseguir una modificación y una profundización en la comprensión mutua de las personas. Ello constituye un uso evidente de las herramientas del trabajo de campo y de la escritura. Pero, ¿cómo hemos de sopesar esto? Concebimos habitualmente ciertas transformaciones —el aprendizaje de nuevas costumbres por los inmigrantes, el aprendizaje de la agricultura comercial por los colonizados— como constitutivas de la verdadera sustancia de la historia. Son las transformaciones de peso que configuran nuestro mundo. Otras transformaciones, tales como las más sutiles que Lienhardt o Schieffelin nos ofrecen, o las que la joven mujer presentó a du Boulay, las consideramos como algo inmaterial, insustancial o ineficaz. Parecen como transformaciones meramente empáticas, que cambian el entendimiento que tiene una persona de la situación o de los criterios estéticos de otra. Parecen, en conjunto, de poca importancia. ¿Merecen, sin embargo, que nos ocupemos de ellas?

Con esta pregunta llego al final de este prólogo a la antropología. Esto es, por así decirlo, el umbral en que la antropología propiamente dicha —la práctica de la misma, más que la reflexión sobre su práctica— comienza. Daré dos respuestas a esta pregunta y confío en que usted, si ha llegado no hace mucho a la antropología, continúe para dar sus propias respuestas.

La primera respuesta es simple y directa. Sí, la antropología merece la pena, hasta el punto que llega a afectar al ámbito del mundo de los asuntos prácticos. Los gobiernos y las agencias internacionales, aquí y allá, han comenzado

a percibir los beneficios que para los receptores de las políticas públicas tiene el profundo conocimiento social elaborado por los antropólogos. Esta forma de etnografía, generalmente denominada antropología aplicada, tiene un argumento listo a favor de ella, en la forma de los resultados ya conseguidos. Funciona, y en eso consiste la diferencia. Su causa, sin embargo, precisa todavía afirmarse una y otra vez, pues quienes ejercen el poder no siempre son conscientes de lo mucho que necesitan del desafío del conocimiento antropológico.

La segunda respuesta es más general y menos segura. En este libro he trazado un cuadro en el que las personas aparecen inextricable y recíprocamente relacionadas entre sí en un mundo en metamorfosis continua. En ese mundo existen algunos hitos, algunos criterios estéticos y algunas tradiciones rememoradas que las personas utilizan para guiar sus relaciones y sus instituciones. Y he subrayado, asimismo, que aquéllas disponen de creatividad e inteligencia social para utilizar estos recursos y rehacer sus culturas. Hasta ese punto el cuadro parece positivo. Pero este mundo cambiante se mueve no sólo por nuestra necesidad de otros, sino también por los estrechos constreñimientos de nuestros propios intereses, y por la dominación, la destructividad y las tergiversaciones, a veces voluntarias, a veces accidentales, que suelen gobernar a menudo los asuntos humanos, excluyendo cualquier amable consejo de diálogo.

Sin embargo, pienso que hay todavía lugar para una moderada fe en la antropología. Por ejemplo, podríamos esperar que el hábito de la reflexión etnográfica y los conocimientos resultantes de abrirnos a los puntos de vista y las experiencias de los demás podrían modificar, al menos en parte, el clima de una sociedad. Desde este punto de vista debiéramos contemplar la etnografía como parte deseable de una educación general, de lo que las personas necesitan conocer para vivir provechosamente. El conoci-

miento etnográfico podría estimarse necesario en un mundo en el que las personas dependen rutinariamente de las relaciones entre ellas y con otras personas, con diferentes criterios estéticos y con intereses diferentes. La antropología debería desafiar a las personas y animarlas a considerar nuevas posibilidades en la dirección de tales relaciones. La antropología debería marcar la diferencia porque las relaciones marcan la diferencia.

No me siento del todo seguro con esta respuesta, pero tendré que dejarlo así. Quizá la pregunta sólo tenga respuesta en la práctica, y en la clase de mundo que se sigue de esa práctica.

Bibliografía

APPADURAI, A., «Gastro-Politics in Hindu South Asia», *American Ethnologist,* 8 (1981), 494-511.

ASTINGTON, J., «Narrative and the Child's Theory of Mind», en B. Britton y A. Pellegrini (eds.), *Narrative Thought and Narrative Language* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991).

AUSTIN, J., *How to Do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

AXELROD, R., *The Evolution of Cooperation* (Nueva York: Basic Books, 1984).

BENEDICT, R., *Patterns of Culture* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1935).

BENNETT, J., *Linguistic Behaviour* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

BOROFSKY, R., *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

DU BOULAY, J., *Portrait of a Greek Mountain Village* (Oxford: Oxford University Press, 1974).

BROWN, P. y LEVINSON, S., *Politeness: Some Universal in Language Usage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

BRUNER, J., *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

——— *Child's Talk: Learning to Use Language* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

BULLOCK, D., «Socializing the Theory of Intellectual Development», en M. Chapman y R. A. Dixon (eds.), *Meaning and the Growth of Understanding: Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology* (Berlín: Springer Verlag, 1987).

BUTTERWORTH, G. y GROVER, L., «The Origins of Referential Communication in Human Infancy», en L. Weiskrantz (ed.), *Thought without Langage* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

BYRNE, R. y WHITEN, A. (eds.), *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans* (Oxford: Clarendon Press, 1988).

CARPENTER, J. E. (ed.), *The Dīgha Nikāya,* vol. III (Londres: Pali Text Society, 1960).

CARRITHERS, M., «Buddhism and Jainism as Enduring Historical Streams», *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21/2 (1990), 141-61.

CARRITHERS, M., «Is Anthropology Art or Science?», *Current Anthropology* 31/3 (1990), 263-82.

——— *The Buddha* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

——— *The Forest Monks of Sri Lanka* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

CLIFFORD, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).

COLLINS, S., «Notes on the Word *mahāsammata* and the Idea of a Social Contract in Buddhism», original mecanografiado.

DENNETT, D., *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

DUMONT, L., *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1970).

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

FERNÁNDEZ, J. W., *Persuasions and Performances: The Play of Tropes in Culture* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1986).

FIRTH, R., «Degrees of Intelligibility», en J. Overing (ed.), *Reason and Morality* (Londres: Tavistock, 1985).

FOX, R., *Lions of the Punjab: Culture in the Making* (Londres: University of California Press, 1985).

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973).

——— *Works & Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).

GELLNER, E., *Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Gergen, M. y Gergen, K., «The Social Construction of Narrative Accounts», en K. Gergen y M. Gergen (eds.), *Historical Social Psychology* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1984).

GODELIER, M., *The Mental and the Material* (Londres: Verso, 1986).

GOMBRICH, R., «The Buddha's Allusions to Vedic Literature: The Aggañña Sutta», en L. S. Cousins (ed.), *Festschrift for K. R. Norman,* número especial de *Indo-Iranian Journal,* en prensa.

GRICE, H. P., «Utterer's Meaning and Intention», *Philosophical Review* 78 (1969), 147-77.

HACKING, I., *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

HARRISON, G., «Letters», *Current Anthropology* 32/1 (1991).

HOFSTADER, D., *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern* (Nueva York: Basic Books, 1985).

HOLQUIST, M., *Dialogism: Bakhtin and His World* (Londres: Routledge, 1990).

HUMPHREY, N. K., «The Social Function of Intellect», en P. Bateson y R. Hinde (eds.), *Growing Points in Ethology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

HUTCHINS, E., *Culture and Inference: A Trobriand Case Study* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980).

KEESING, R., «Models, "Folk" or "Cultural": Paradigms Regained?», en D. Holland y N. Quinn (eds.), *Cultural Models in Language and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

KUPER, A., *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983).

LANDAU, M., *Narratives of Human Evolution* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).

LATIMORE, O. y GRENE, D., *Sophocles I* (Chicago: University of Chicago Press, 1954).

LEVINSON, S., «Interactional Biases in Human Thinking» (ponencia presentada al Workshop on Social Intelligence, Wissenschaftskolleg zu Berlin, mayo de 1990).

LEWIS, G., *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

LIENHARDT, G., *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

LOIZOS, P., *The Heart Grown Bitter: A Chronicle of Cypriot War Refugees* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

MAUSS, M., *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies,* trad. I Cunnison (Londres: Routledge, 1970).

——— *Sociology and Psychology* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979).

MAYNARD SMITH, J., «Game Theory and the Evolution of Cooperation», en D. S. Bendall (ed.), *Evolution from Molecules to Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

NORMAN, K. R., *Pali Literature,* vol. VII, fasc. 2, *A History of Indian Literature* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983).

OBEYESEKERE, G., *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

PEEL, J., «History, Culture, and the Comparative Method», en L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).

POLANYI, M., *Personal Knowledge* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1958).

PREMACK, D., «Pedagogy and Aesthetics as Sources of Culture», en M. Gazzaniga (ed.), *Handbook of Cognitive Neuroscience* (Londres: Plenum Press, 1984).

RACHELS, J., *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

RADCLIFE-BROWN, A. R., «Preface», en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems* (Londres: Oxford University Press, 1940).

RHYS-DAVIDS, T. W., *Dialogues of the Buddha,* tomo I (Londres: Oxford University Press, 1899).

——— y CARPENTER, J. E. (eds.),. *The Dīgha Nikāya,* vol. II (Londres: Pali Text Society, 1966).

ROSALDO, M., *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

——— «Toward an Anthropology of Self and Feeling», en R. Shweder y R. LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

ROTH, P., «Ethnography without Tears», *Current Anthropology* 39 (1990), 555-69.

SAHLINS, M., *Culture and Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

SCHIEFFELIN, E., *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers* (Nueva York: St. Martin's Press, 1976).

SCHUTZ, A., *Reflections on the Problem of Relevance* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970).

SCRIBNER, S., «Thinking in Action: Some Characteristics of Practical Thought», en R. Sternberg y R. Wagner (eds.), *Practical Intelligence: Nature and Origins of Competence in the Everyday World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

SEARLE, J., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

SHAHA, S., *Śrī 108 Siddhasāgar Muni Mahārāj* (Kolhapur: Sanmati Prakashan, 1983).

SMITH, N. y WILSON, D., *Modern Linguistics: The Results of Chomsky's Revolution* (Londres: Penguin Books, 1979).

SOBER, E., *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984).

SPERBER, D., *On Anthropological Knowledge: Three Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

STOCKING, G. W., JR. (ed.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1983).

STRECKER, I., *The Social Practice of Symbolization: An Anthropological Analysis* (Londres: Athlone Press, 1988).

TAMBIAH, S., «King Mahāsammata: The First King in the Buddhist Story of Creation, and his Persisting Relevance», *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 20/2 (1989), 101-22.

TANNEN, D., *Talking Voices: Repetition, Dialogue, and Imagery in Conversational Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

TOMASELLO, M., «The Social Bases of Language Acquisition», *Social Development* I/I (1992), 67-87.

TREVARTHEN, C. y LOGOTHETI, K., «Child in Society, and Society in Children: The Nature of Basic Trust», en S. Howell y R. Willis (eds.), *Societies at Peace: Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge, 1989).

TURNBULL, C., *The Forest People* (Londres: Jonathan Cape, 1961).

——— *The Mbuti Pygmies: Change and Adaptation* (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1983).

WHITEN, A. (ed.), *Natural Theories of Mind: Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

WILSON, E. O., *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975).

WOLF, E., *Europe and the People without History* (Londres: University of California Press, 1982).

WYNN, T., «Tools and the Evolution of Human Intelligence», en Byrne y Whiten (eds.), *Machiavellian Intelligence.*

ZIMAN, J., *Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

Índice analítico

Índice